Volume 4 (2020)
ISSN 2612-6966

Open Journal of Humanities

Open Journal of Humanities
Electronic Scientific Journal in Open Access
ISSN 2612-6966

Homepage
www.doaj.org/toc/2612-6966

Publisher
Universitas Studiorum S.r.l. - Casa Editrice Scientifica
via Sottoriva, 9 - 46100 Mantova (MN), Italy
www.universitas-studiorum.it

Open Journal of Humanities (OJH) is a peer-reviewed electronic Scientific Journal, which is devoted to the field of Humanities. OJH is published three times a year, and is distributed online with a full Gold Open Access policy, without any embargo period, through a Creative Commons License (CC-by 4.0), according to scientific best practices.
Peer-reviewing process for OJH is operated on a "double blind" basis, for each proposed article; it is conducted by at least two external referees, and is monitored by members of OJH's Scientific Committee and by the Publisher's Editor. Both the reviewers and author identities are concealed from the reviewers, and vice versa, throughout the review process. Received articles are made anonymous by our Editors, before Peer-reviewing process begins. Selection is based only on intellectual and scientific value and content, with no regards to authors' identity, origins, political or religious orientations. Proposed papers must be unpublished and fully original, and OJH Editorial Board will condemn and report any plagiarism or semi-plagiarism case. Every single Author accepts his own full responsability for the originality and paternity of the published text.
Accepted topics of OJH include the whole field of Humanities, and namely: Anthropology, Archaeology, Arts (Visual Arts, Architecture), Classics, Philology, Philosophy, Law and Politics, Linguistics, Literature, Sociology, Economics. Corrispondent scientific classification in Italy covers the following fields (cf. D.M. 855/2015): Area 10 "Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche"; Area 11 "Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche, psicologiche"; Area 12 "Scienze giuridiche"; Area 13 "Scienze economiche e statistiche"; Area 14 "Scienze politiche e sociali".

Open Journal of Humanities, 4 (2020)
issn 2612-6966

Open Journal of Humanities
4 (2020)

Open Journal of Humanities, 4 (2020)
issn 2612-6966

Agency non umana in un Medioevo postumano: la teoria di Biagio Pelacani sulla generazione spontanea dell'umano dalla materia[1]

Orsola Rignani
Università di Firenze

Abstract
I propose to investigate the posthuman idea of non-human agency by creating a contact zone with the thought of the Thirteenth Century philosopher Biagio Pelacani. In a 'medieval posthumanist' style, I put in place a creative dialogue with Pelacani on the non-human agency in order to attract critical attention on the relevance, implications, historicity of the posthuman idea of non-human agency. In such a perspective I grasp in Pelacani an idea of material agency that is embodied in a metaphysical-cosmological doctrine according to which there's an a unique material living animated principle from whose power all that is, including the human with its intellect, is taken from (human spontaneous generation from matter). In this idea of material agency with its attempt to articulate the boundaries of the human within a vibrant matter it therefore seems to me that I can read a significant trigger for the posthuman idea of agency in its implications of destabilizing the notion of human exceptionality.

Keywords: non-human agency, human spontaneous generation from matter, Biagio Pelacani, Medieval Posthumanism, posthuman agency, human exceptionality.

1. Preciso che, non essendo il presente contributo inteso come studio specifico sulla filosofia medievale, i riferimenti bibliografici medievistici (fonti, tradizione manoscritta, letteratura critica etc.) sono ridotti all'essenziale.

Un Medioevo postumano? Riflessioni introduttive

Lo studio del Medioevo può illuminare criticamente il presente e il futuro postumano così come può indurre attenzione critica nei confronti della storicità di alcuni temi postumani. Secondo l'approccio indicabile come *postmedieval* dal titolo della rivista anglosassone che lo pratica,[2] la storia, la cultura, la filosofia medievali possono infatti aiutare ad avvicinare e/o a mettere a fuoco tematiche-chiave sollevate dai dibattiti contemporanei sul postumano; e, nel contempo, l'assunto di un postumanismo che si considera contestualizzato prettamente nella tarda-postmodernità,[3] o comunque al di fuori di una storia profonda, può essere problematizzato così da far emergere la storicità[4] del postu-

2. Nel 2004 si è costituito il BABEL, un gruppo di studiosi anglosassoni, nord-americani e australiani, operanti nel campo degli studi medievali, della prima età moderna, ma anche di periodi successivi, che si sono messi all'opera per creare interazioni tra discipline umanistiche, scientifiche, scienze sociali e arti allo scopo di elaborare nuovi 'umanesimi critici' e di implementare studi medievali più orientati al/dal presente. In questo *milieu* Eileen Joy ha fondato nel 2009 *postmedieval: a journal of medieval cultural studies* una rivista di studi medievali finalizzata a costituire, in una prospettiva inter-disciplinare e trans-temporale, relazioni critiche feconde tra medioevo e modernità, confluenti appunto in studi medievali *present-minded*, e in particolare *posthuman minded*. Cfr. in particolare il numero monografico *When did We Become Post/Human? postmedieval: a journal of medieval studies* 2010, nonché Joy 2018.

3. Segnalo peraltro un approccio in certo modo analogo nei confronti dell'antichità greca e latina, ossia un tentativo di fare 'interagire' teorie e metodologie del postumanismo col pensiero e la letteratura greca e latina: Bianchi, Brill e Holmes 2019.

4. Da non confondersi, ben inteso, con connotazioni/connotati di tipo storicistico.

mano come categoria di pensiero (storico-sociale, culturale, filosofica).

Detto approccio punta, infatti, a creare una relazione critica produttiva tra il periodo medievale e la tarda-postmodernità, allo scopo di suscitare indagini sul Medioevo ispirate al presente (postumano), in cui idee, problemi, oggetti contemporanei fungano da stimoli e spunti euristici per lo studio del Medioevo stesso. In una tale prospettiva pertanto l'idea dell'alterità/distanza dell'epoca medievale cede il passo a connessioni inedite e per così dire provocatorie con storie, temi e discorsi tradizionalmente percepiti come troppo estranei/diversi per essere interrelati in modo fecondo.

La promozione da parte di *postmedieval* di nuove teorie critiche per meglio comprendere le relazioni tra passato, presente e futuro (postumano) nonché il lavoro verso nuovi modi di pensare la temporalità stanno pertanto mettendo in evidenza come, per esempio, tentativi dei medievali di articolare i confini dell'umano all'interno di una materia vibrante/attiva[5] (teorie climatiche e umorali, idea della continuità umano-animale, permeabilità del corpo etc.), con l'inter-implicazione della messa in discussione della nozione di eccezionalità umana (consapevolezza delle *agencies* non umane),[6] abbiano in certo qual modo innescato/stimolato una serie di orientamenti per così dire postumani (nuovi materialismi,[7] trans-corporeità nel senso di una sostanza

5. Cfr. Bennett 2010, 2018.

6. Cfr. *infra*.

7. Cfr. in particolare: Braidotti 2000; DeLanda, van der Tuin e Dolphijn 2012; van der Tuin 2018.

issn 2612-6966

corporea vitalmente connessa con il mondo,[8] eco-criticismo[9] etc.).[10]

Quest'approccio, dunque, riconosce, tra il resto, in particolare aspetti del pensiero medievale quali strumenti che de-stabilizzano la nozione della superiorità umana su un mondo di esseri non umani. Ed è in tale prospettiva, di cui peraltro adotto la curvatura più spiccatamente filosofica, che mi propongo di leggere (la storicità del)l'idea postumana di *agency* (forza, potenza, intenzione, pensiero, conoscenza etc.) non umana,[11] creando una *contact zone* con il pensiero del filosofo-scienziato italiano del Trecento Biagio Pelacani da Parma (1355-1416).[12] Mettendo in atto con quest'ultimo un dialogo creativo, ispirato da una mentalità legata appunto al presente postumano, sono convinta di potervi cogliere un'idea di *agency* non umana incorporata in una teoria metafisico-cosmologica secondo la quale c'è un unico principio materiale dalla cui potenza è tratto tutto ciò che esiste, compreso l'umano con il suo intelletto.

Mi focalizzo quindi sul fatto che, per Biagio Pelacani, questa causa universale materiale è identificabile con l'aspetto astrologico o congiunzione celeste che contribuisce alla produzio-

8. Cfr., tra gli altri, Alaimo 2010, 2018.

9. Cfr. specificamente Iovino e Oppermann 2014 e Iovino 2018.

10. Per una cartografia delle ricerche postumane si vedano ora Braidotti 2019 e Ferrando 2019.

11. Una presentazione del concetto postumano di *agency* non umana, nei suoi tratti e nelle sue implicazioni essenziali, è fornita da Scott Marchand 2018.

12. Per un quadro del pensiero di Biagio Pelacani da Parma, della cronologia delle sue opere e per una ricognizione dei manoscritti in cui sono state tramandate è ancora valido il lavoro, a suo tempo pionieristico, di Federici Vescovini 1979.

ne delle forme generabili e corruttibili rendendo possibile la generazione spontanea o equivoca (ossia il passaggio da una specie all'altra) di forme considerate superiori come quella umana. In quest'idea per così dire di *agency* materiale, con i suoi tentativi di articolare i confini dell'umano nell'ambito di una materia vibrante, mi sembra, di conseguenza, di poter leggere uno stimolo importante a un'idea postumana di *agency* non umana, con l'inter-implicazione della destabilizzazione della nozione d'eccezionalità umana.

"Quod homo plus differt ab asino quam asinus ab asino non est per se notum nec deductum ex per se notis"[13]

Biagio Pelacani, come credo appunto, porta avanti un'idea per così dire di *agency* materiale sotto forma di una teoria della generazione spontanea dalla materia, per influsso astrale, di forme considerate superiori come l'umano e il suo intelletto. Egli, infatti, elabora, come accennato, una dottrina cosmologico-metafisica secondo cui c'è un unico principio reale materiale, una materia prima, che è la sostanza di tutto ciò che esiste: un'unica causa universale materiale, l'aspetto celeste o congiunzione che contribuisce alla produzione delle forme generabili e corruttibili, rendendo possibile la generazione spontanea dalla materia anche di forme ritenute superiori come l'umano. Questa metafisica materialista e questo materialismo astrologico negano quindi l'ontologia perfetta delle specie, cioè la loro fissità, così come l'immortalità dell'anima individuale umana, affermando, al contrario, la possibilità, come ripeto, della generazione umana dalla potenza della materia e l'idea dell'intelletto come virtù materiale.

13. Pelacani 1974.

Se, ai tempi di Biagio Pelacani, il problema cruciale della teologia cristiana era, infatti, la dimostrazione dell'immortalità dell'anima individuale umana con l'ausilio degli strumenti offerti dai testi di Aristotele, con una soluzione positiva come nel caso della dottrina tomista dell'intelletto come unicità della forma sostanziale, e negativa come nel caso delle posizioni averroiste e scotiste, Biagio Pelacani giunge a negare l'immortalità dell'anima intellettiva umana, distaccandosi però da questi orientamenti, e facendo invece riferimento a indirizzi naturalistico-medico-biologici di matrice araba (Alhazen).[14]

In altre parole, Biagio Pelacani sostiene l'idea della continuità tra la sfera della sensibilità e quella della razionalità, arrivando in questo modo alla formulazione di teorie psico-gnoseologiche come quella del *sensus agens* (senso agente/sensazione attiva) come coincidente con tutte le operazioni inferiori e superiori, sensibili e intellettive, dell'anima umana.[15] Non accettando più il concetto di forma sostanziale aristotelico-averroista, egli quindi non concepisce l'anima

14. Il filosofo e scienziato arabo Alhazen aveva tentato di creare continuità tra i sensi e le facoltà razionali, tra visione ottica, sensazione visiva e percezione interna (inferenza logica); aveva cioè cercato di dare autonomia alle facoltà interne superiori dell'anima sensibile fondando un sapere basato su memoria e cogitativa. In altre parole Alhazen aveva praticato una stretta connessione tra ottica, psicologia della percezione e gnoseologia (conoscenza valida), stabilendo, per esempio, che la percezione ottica delle figure, che restituisce il loro essere obiettivo, è percezione e insieme calcolo razionale, per cui nell'atto della visione sensibile, oltre alla vista, entrano in gioco tutte le facoltà conoscitive interiori dell'anima sensibile.

15. La questione del senso agente era nata dall'interpretazione del testo di Averroè, cioè non era stato lo stesso Averroè a formularla, ma era sorta dalle letture dei suoi esegeti.

umana come una forma distinta o separata né da quella sensitiva né da quella vegetativa, e tantomeno come atto sostanziale primo, ma piuttosto la riconduce alle sue stesse operazioni per le quali essa si differenzia (operazioni intese peraltro come gradi perfezionali o qualità degli esseri viventi, suscettibili d'intensione o remissione). Ed è in questa prospettiva che egli arriva significativamente ad ammettere, a causa dell'influenza degli astri e della conseguente generazione spontanea dalla materia, anche la possibilità appunto del passaggio da una specie a un'altra, come per esempio dall'asino all'umano e viceversa. La stessa prospettiva in cui egli considera vegetativa, sensitiva e intellettiva, non come forme sostanziali, ma piuttosto appunto come qualità, che esprimono i gradi di perfezione di ogni essere secondo un'estensione delle forme, misurabile sulla base della proporzione matematica esistente tra i vari gradi nello stesso essere o in esseri diversi.[16]

Sulla base di quest'orientamento biologico-medico-naturalista-materialista, Biagio Pelacani quindi concepisce l'anima come un unico principio vivente, un *subiectum* materiale che si differenzia in base ai suoi gradi di perfezione, dal sensitivo all'intellettivo; un principio che è sensitivo e intellettivo a seconda delle operazioni appunto. Questa negazione della separazione tra sensitiva e intellettiva ("magis consonum ve-

---

16. Pelacani *Quaestiones de anima*. II. qu. 6. ff. 149ra-150rb. Le *Quaestiones de anima* di Pelacani sono state tramandate in due manoscritti: Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana. Chigi. O.4.41 e Napoli: Biblioteca Nazionale. VIII. G.74; le due copie corrispondono fedelmente e la mia citazione è tratta dal primo dei due manoscritti di cui il secondo è una ricopiatura. Esiste poi anche un'edizione parziale delle *Quaestiones de anima*: Pelacani 1974.

ritati est quod intellectiva non distinguatur a sua sensitiva")[17] s'appoggia sull'idea dell'umano come principio unitario che si differenzia dagli altri esseri solo per le operazioni, e quindi sul rifiuto dell'idea della forma sostanziale immutabile come fondamento della distinzione.

Ciò significa in altri termini il rigetto da parte di Biagio Pelacani di concepire l'umano come entità superiore rispetto al non umano: l'anima umana si differenzia da quella degli animali meno per la sua origine soprannaturale che per la complessità e articolazione delle sue funzioni. Le quali peraltro sono concepite secondo l'idea di un legame immediato tra sensazione, attività della memoria, della valutazione e del ragionamento, ossia secondo l'idea della capacità del senso di giudicare, cioè di un senso agente, di una capacità cognitiva della sensazione che coincide con l'intera anima materiale umana. Tanto che, quando quest'ultima subisce un'impressione (*species* materiale) da parte degli oggetti, sa di reagirvi nell'atto di distinguere, di calcolare e di argomentare. E in questo Biagio Pelacani fa appunto consistere la conoscenza umana, che, come sensazione agente, è da lui intesa in particolare come *cognitio visiva*, sensazione visiva, vedere di carattere matematico-razionale, giudizio di senso matematico-quantitativo, in grado di giungere a cogliere il reale matematicamente in modo valido e certo.

Questa teoria della sensazione attiva come coincidente con l'intera anima umana, la cui immortalità Biagio Pelacani nega, è pertanto ovviamente inter-implicata con la prospettiva materialista di cui ho detto prima. L'ammissione dell'esistenza di un'unica causa universale – l'aspetto celeste – che

17. Pelacani 1974: 102.

contribuisce[18] alla produzione di forme generabili e corruttibili è infatti una concezione astrologica decisiva appunto per il rifiuto dell'immortalità dell'anima intellettiva individuale umana, dal momento che giustifica e supporta l'idea della possibilità della generazione spontanea dalla materia anche dell'intelletto umano.

Basandosi, per dare forza a questa tesi, sull'assunto che l'anima intellettiva umana non possa essere separata dal corpo per il fatto che non possiede operazioni proprie indipendenti da esso – qualsiasi cognizione intellettiva è infatti legata al corpo e alle sensazioni –, Biagio Pelacani afferma che l'umano naturale può essere generato dalla putrefazione della materia – come è accaduto dopo il Diluvio Universale –, sostenendo che, supposta l'eternità del mondo, potrebbe verificarsi un altro aspetto astrologico simile a quello che ha causato il Diluvio stesso e la generazione spontanea umana dalla materia.

> Evidens est ex putrefactione hominem naturalem posse generari. Patet evidenter ista conclusio, quia alias mundus fuit reparatus ut quod post tempus diluvii natus est homo ex putrefactione et, supposita aeternitate mundi ut philosophi volunt, non habeo pro inconvenienti quod constellatio consimilis illi in futuro reformabitur et materia generabuntur multi homines ex putrefactione.[19]

Nello stesso modo in cui sono stati generati i pesci e altre specie animali può, infatti, essere generato l'umano con la sua virtù intellettiva e le sue abilità cognitive e razionali: la costellazione, posta in un aspetto favorevole, può disporre la materia al suo livello più alto e contribuire a che si costituisca nella forma intellettiva[20] (ovviamente materiale corpo-

18. Si tratta, infatti, di una causalità inclinante, non necessitante.
19. Pelacani 1974: 79.
20. *Ibidem*; le discussioni sui problemi della generazione spontanea della

rea: "Quod anima intellectiva hominis sit educta de potentia materiae generabilis et corruptibilis, habet quilibet de plano concedere. Patet, postquam contingit hominem generari ex putrefactione, sola influentia astrorum concurrente").[21] L'intelletto umano rappresenta dunque il termine intrinseco della materia stessa – fino al quale quest'ultima può progredire –, ma non la forma graduale più perfetta dell'umano, cioè la sua perfezione essenziale. Per il fatto di essere comune a tutte e di portare qualità generali ugualmente comuni a tutte, è piuttosto la materia a costituire la perfezione essenziale delle forme; viceversa, la conoscenza intellettiva non rappresenta la perfezione essenziale dell'umano come il suo grado finale, ma solo quella accidentale, esattamente come tutte le altre forme.

Biagio Pelacani 'stimolatore' dell'idea postumana di *agency* non umana

La metafisica materialista di Biagio Pelacani, la sua dottrina della generazione equivoca umana e la sua psicologia naturalista sono pertanto attraversate da un filo rosso d'idee costituito della messa in questione dell'essenzialismo dell'umano e dalla riconsiderazione dell'eccezionalità, per così dire, di esso, sulla via di una problematizzazione della sua centralità e/o superiorità, così come del suo decentramento. Le distanze che Biagio Pelacani prende dai principi metafisici aristotelico-scolastici (forma ontologica perfetta e immutabile, forma

---

materia in relazione alle dottrine astrologiche delle influenze planetarie erano molto vivaci nel *milieu* culturale di Biagio Pelacani, cioè tra i medici e gli scienziati della Scuola di Padova nel Trecento, e sembrano risalire tra l'altro alle interpretazioni dell'opera di Avicenna.

21. Pelacani 1974: 79.

sostanziale etc.), attraverso la loro ridefinizione materialista nella nozione di operazione, di qualità estesa (misurabile) variabile, sono, infatti, evidentemente un rifiuto della gerarchia tra gli enti, della permanenza e fissità della forma e di un concetto 'forte', centrico/centripeto di essenza umana.

Nella riflessione di Biagio Pelacani emerge quindi l'avvio di un processo di ripensamento delle definizioni dell'umano così come delle sue relazioni con gli altri esseri animati e inanimati; una riconsiderazione che sembra focalizzarsi appunto sulla nozione di operazione, che guida anche il connesso ripensamento dell'eccezionalità umana.

Il declinare la teoria psico-gnoseologica in senso operazionale, facendo consistere le caratteristiche identificative dell'umano – la sua anima e la sua psicologia della conoscenza – nella complessità e sofisticatezza delle operazioni e non più nella differenza ontologica della forma sostanziale, appare, infatti, come la tematizzazione di una nuova percezione di questa stessa eccezionalità. Alla quale Biagio Pelacani comunque non vuole rinunciare, intendendola piuttosto come suscettibile di una necessaria riformulazione in senso materialista, in connessione appunto con il proprio orientamento al ripensamento dell'essenza dell'umano. La naturalizzazione dell'anima e della conoscenza umana attraverso la ridefinizione/ri-codificazione dei concetti di forma sostanziale e di perfezione essenziale non è pertanto una dichiarazione di neutralizzazione dell'eccezionalità umana verso un appiattimento riduzionistico sugli animali e sulla natura, ma piuttosto una sua emancipazione da implicazioni di superiorità. Il che significa identificare le peculiarità umane sempre meno in una fissità/superiorità gerarchica e sempre più in un'origi-

issn 2612-6966

nalità nell'ambito di un dinamismo di continuità; significa, in altre parole, trovare questa stessa eccezionalità nel contesto materiale, comune a tutti gli esseri, governato da regole che si applicano senza distinzione anche all'umano. Un esempio eloquente: la possibilità propriamente umana di giungere a una conoscenza matematica, otticamente valida e certificata del reale è ricondotta, come detto, alle operazioni della sensazione agente come *cognitio sensibilis* – visiva in particolare –, ossia come capacità dell'anima di calcolare e di argomentare sulla base delle impressioni/azioni materiali (*species*) provocate dagli oggetti sugli organi di senso, e non invece all'origine soprannaturale dell'anima stessa.

La negazione della separazione sostanziale di anima sensitiva e intellettiva e del consistere della perfezione essenziale nella forma intellettiva, l'idea della sensazione come conoscenza e giudizio possono dunque essere lette come elementi chiave di un ripensamento della centralità e/o superiorità ontologica, cognitiva ed epistemologica dell'umano, che, se non intende scalzarle radicalmente, rileva comunque le difficoltà di una loro assunzione aprioristica e per così dire acritica, almeno nei termini in cui è stata proposta in generale dalla tradizione aristotelico-scolastica. Così come ne può essere considerato un aspetto altrettanto caratterizzante l'ammissione della possibilità della generazione equivoca umana veicolata dal rifiuto dell'ontologia perfetta delle specie e quindi dalla ri-declinazione di quest'ultima nell'idea delle forme naturali come qualità graduali estese e variabili misurabili in termini di proporzioni matematiche che definiscono i diversi esseri e costituiscono le disposizioni qualitative di un unico sostrato materiale.

issn 2612-6966

Questo concetto della condivisione *ab origine* di questo sostrato da parte di tutti gli esseri, correlato, almeno sul piano filosofico, alla problematizzazione, attraverso il materialismo astrologico, della prospettiva creazionista e spiritualista, elasticizza il *limen* umano/non umano, lo rende più dinamico, contingente e per così dire accidentale, mettendo in discussione la gerarchia e la fissità delle specie. Ciò che Biagio Pelacani in definitiva propone è, infatti, un ripensamento delle relazioni umano/mondo, rilette in senso dinamico attraverso un distanziamento critico da prospettive antropocentriche, gerarchiche, fissiste, dualiste, in un'apertura a scenari antropologici di contingenza, variabilità, transitività/transizionalità, dialogicità.

Da una prospettiva presente postumana, con l'approccio di *postmedieval*, è possibile leggere in Biagio Pelacani, come detto, l'idea di un'*agency* non umana, vale a dire l'idea dell'immersione dell'umano in un flusso materiale di relazionalità con l'altro dall'umano/non umano, per cui le cose fanno cose. Un'idea che l'*agency* non sia esclusiva dell'umano, né la prerogativa della soggettività umana. Un'idea dell'esistenza di forze non umane (materia, i.e. *species* come azioni materiali, influsso astrologico), che implica una ri-contestualizzazione dell'umano in un ambito di agenti, esseri, azioni in cui l'umano è solo uno dei molteplici agenti attivi nel determinare le possibilità, umane e non.

Se dunque tutto questo costituisce una rinegoziazione della collocazione dell'umano nel mondo materiale, per cui la materialità agente deve essere riconosciuta e considerata a un livello ontologico identico e le *agencies* non umane devono essere prese in seria considerazione quali forze costruttive del

mondo, l'eccezionalità dell'umano diviene appunto quella operativa, nel contesto del *subiectum* materiale comune a tutti gli esseri. Una materia vibrante, che, come tale, diventa, da parte sua, il luogo della costituzione delle peculiarità dell'umano e della realizzazione dei suoi predicati.

Pertanto, se è dato cogliere in Biagio Pelacani la collocazione dell'umano nell'ambito di una 'rete' materiale di forze, si può leggere nella sua riflessione e perciò nel Medioevo stesso la presenza e la consapevolezza, sia pure pensata in diverse e variegate forme, curvature e declinazioni, di temi, idee e orientamenti, come appunto la *agency* non umana, che, nonostante possano apparire prettamente/esclusivamente '(post)moderni', additano invece la dimensione di storicità[22] del postumano (Medioevo postumano?), favorendo anche nello stesso (post)umano/postumanismo processi di autocomprensione e di meta-riflessione, nonché gettando luce critica sul presente e sul futuro (post)umano.

Riferimenti bibliografici

Alaimo, S. 2010. *Bodily Natures: Sciences, Environment, and the Material Self*. Bloomington: Indiana University Press.

Alaimo, S. 2018. "Trans-Corporeality." In Braidotti, R. e Hlavajova, M. eds. *Posthuman Glossary*. London-New York: Bloosmbury Academic: s.v.

Bennett, J. 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham-London: Duke University Press.

Bennet, J. 2018. "Vibrant Matter." In Braidotti, R. e Hlavajova, M. eds. *Posthuman Glossary*. London-New York: Bloomsbury Academic: s.v.

22. Sulla storicità del postumano/postumanismo, rimando alla puntualizzazione fatta *supra* alla nota n. 4.

Bianchi, E., Brill, S. e Holmes, B. eds. 2019. *Antiquities Beyond Humanism*. Oxford: Oxford University Press.

Braidotti, R. 2019. *Posthuman Knowledge*. Cambridge: Polity Press.

Braidotti, R. 2000. "Teratologies." In Buchanan, I. e Colebrook, C. eds. *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: University Press. 156-172.

DeLanda, M. *The Geology of Morals: A Neo-Materialist Interpretation*. http://www.t0.or.at/delanda/geology.htm [ultimo accesso: 19/01/2020].

Eileen, A.J. e Craig, D. 2010. "When did We Become Post/Human?" *postmedieval: a journal of medieval studies* 1/1-2.

Federici Vescovini, G. 1979. *Astrologia e scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*. Firenze: Vallecchi.

Ferrando, F. 2019. *Philosophical Posthumanism*. London-New York: Bloosmbury Academic.

Iovino, S. e Oppermann, S. eds. 2014. *Material Ecocriticism*. Bloomington: Indiana University Press.

Iovino, S. 2018. "(Material) Ecocriticism." In Braidotti, R. e Hlavajova, M. eds. *Posthuman Glossary*. London-New York: Bloosmbury Academic: s.v.

Joy, E.A. 2018. "Postmedieval." In Braidotti, R. e Hlavajova, M. eds. *Posthuman Glossary*. London-New York: Bloosmbury Academic: s.v.

Pelacani, B. 1974. *Quaestiones de anima*. Federici Vescovini, G. ed. Firenze: Olschki.

Pelacani, B. *Quaestiones de anima*. Ms. Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana. Chigi. O.4.41.

Pelacani, B. *Quaestiones de anima*. Ms. Napoli: Biblioteca Nazionale. VIII. G.74.

postmedieval: a journal of medieval cultural studies. 2009. London-New York: Palgrave Macmillan.

Scott Marchand, J. 2018. "Non-Human Agency." In Braidotti, R. e Hlavajova, M. eds. *Posthuman Glossary*. London-New York: Bloosmbury Academic: s.v.

issn 2612-6966

van der Tuin, I. e Dolphijn, R. 2012. *New Materialism*. Michigan: Open Humanities Press.

van der Tuin, I. 2018. "Neo/New Materialism." In Braidotti, R. e Hlavajova, M. eds. *Posthuman Glossary*. London-New York: Bloosmbury Academic: s.v.

Open Journal of Humanities, 4 (2020)
issn 2612-6966

The theory of war by Enrico Barone

Catia Eliana Gentilucci
Università di Camerino

Abstract
Barone proposes a theory of war influenced by marginalist theory and Prussian military thought which is critical of historical determinism and includes the belief that the main reason of social evolution is the search for power.

Keywords: Enrico Barone, war, armed peace, Prussian military thought, social evolution.

Introduction

Enrico Barone (Naples 1859 - Rome 1924)[1] is known to international literature as a marginalist economist, owing to his well-known 1908 piece on the thory of socialist systems[2]

1. All quotations of Enrico Barone, Irving Fisher, Carl Jean and Maffeo Pantaleoni (in italics) are by the translator, unless stated otherwise. For further details on Enrico Barone, see: Gentilucci 2000a, 2006. See also: Montù 1934; Spinedi 1924; Giacchi 1929; Kuenne 1935; Amoroso 1956; Bousquet 1957; Ratti 1958; Nuccio 1964; Mayer 1968; Lollio 1974; Gallinari 1978; Finoia 1980; Villari 1991; Farese 2012; Mornati 2012; Dardi 2016.

2. Barone 1908. In the 1930s this piece was a key reference in the debate on economic efficiency in the socialist state. Trans. as "The Ministry of Production in the Collectivist State" (Hayek 1935). This article became part of the international debate that developed in the 1930s around economic efficiency in the socialist and collectivist systems. In his anthology, Hayek proposed divulging the contribution of non-English authors to planning theory as he himself writes in *Hayek*

issn 2612-6966

"The Ministry of Production in the Collectivist State" and for his articles which were printed in the *Giornale degli Economisti* (1893-1896).[3]

It is equally well-known that Barone was a soldier who dedicated himself to military studies.[4] So much so, that his output in terms of economic papers is equal to a third of the papers he published on military matters. His work is distinguished by the fact that his military and economic studies were completely independent of each other, owing probably to the separation between military and academic institutions

---

on Hayek (Kresge and Wenar 1993: 86). Barone's article was included in the appendix because «it is decidedly more technical that the rest of the book» (Hayek 1935: 40). Oddly enough, Barone's article was not included in the Italian translation of the 1946 and is not even mentioned in the preface by C. Bresciani-Turroni (Titled: *Pianificazione economica collettivistica. Studi critici sulle possibilità del socialismo*. In von Hayek, A.F., Pierson, N.G., von Mises, L. and Halm, G. eds. Roma: Einaudi).

3. Though he had no university degree, Barone was awarded the chair in political economy at the Regia Università, Rome in 1903. In 1908, he wrote *Principi di economia politica*, expressing an appreciable marginalist eclesticism with room for aspects of economic dynamics. Republished in 1913 and again in 1920-21, the last edition contains a third part dedicated to "La guerra e i fenomeni economici". In 1910, he is appointed lecturer in Political economy and financial sciences at the *Istituto superiore di studi commerciali*, Rome. He was subsequently nominated lecturer in Colonial economics, Transport economics and Indutrial economics. In 1912, he collaborates with Benini on the «Economics and Statistics» entry in *Grande Enciclopedia di Cultura Generale* di Vallardi (Gentilucci 2000a).

4. In his military capacity, he was head of the historical office of the General Staff from 1901 to 1906. In 1906, after a disagreement with Chief of Staff Tancredi Saletta, he resigned his commission. For a review of his activity as a military historian, see Gentilucci 2000b.

which is still very much the case in modern Italy.[5] Barone (1895: 494) himself affirms that "as other sciences flow towards the Universities, so the military science is concentrated in the Academy of war, which illuminates the army with life-giving light".

During the period of the Great Wars, it is known that Italian economists dealt with the subject of war principally in relation to its costs and consequences on the economic system (Bientinesi and Patalano 2017, Allio 2014), neglecting to study relations between the army and social progress. Issues which, on the other hand, were amply discussed by Barone; though, unlike his economic studies, these were not welcomed by the academic world. Perhaps his military thinking was too heavily influenced by militarism, or possibly, though his reputation as an excellent economist was never questioned, he was seen as an eccentric character who did not fit inside a box (Dardi 2016, Del Vecchio 1924).

In fact, after meeting Barone, Irving Fisher wrote the following in a letter to his wife dated 20 January 1894: "the eccentric officer who dressed in his uniform, looked more like a Germanic soldier than an economist" (Guiscardo 2008: 49).[6] Barone himself was well aware of the double role he held as a scholar, as he was to say himself at a conference in 1916:

5. As we are reminded by Dardi (2016: 389-90), Barone is known as an economist because he was both fortunate and ambitious enough to approach the academic world of his day, though he was first and foremost a military historian who held open-minded views on economic relations while acting outside mainstream academia (Del Vecchio 1925: 301; Guiscardo 2008: 48-50).

6. Irving Fisher: letter to Elle W. Fisher, Florence, 21 January 1894, in *Manuscripts and archives*, Yale University Library, 212, I.2,f 16. Also in Pavanelli 2003: 4-5.

issn 2612-6966

> the thought of speaking here in my double office as soldier and economist – qualities which have come to me from a penchant for sentiment and intellect and from the vicissitudes of life – brings a smile to my lips. And my work in science too has not been untouched by this; for it has led me to look upon social life as a great, never-ending battle between peoples, alternating fields red with blood among the clamour of arms, and then, no less bitter and implacable, though under a false appearance of calm and peaceful effort in the fields of politics, economics and even science: in all areas in which there is some kind of social activity.

Today, times have changed: the economic and social aspects of conflict as well as the problem posed by the cost of military institutions have become part of economic literature. It seems, also, that the separation between civil and military studies and research has narrowed. For this reason, Barone's observations on military matters, rich in ideas which can be interpreted and applied to modern-day situations, are worthy of being re-examined. We must not forget that, in Italy at least, he continues to be the only example of a neo-classical soldier and economist. This work aims to analyse Enrico Barone's thought in his military capacity with particular regard to his Prussian view of war and peace, while highlighting the most modern, original parts of his thinking. Particular attention will be given to his output as a military scholar.

1. Military studies and the Prussian tradition

His formation as a student of the social sciences developed from his education in military establishments. He was accepted at the *Nunziatella*, Naples in 1874 and his studies continued in 1878 at the *Accademia Militare* and the *Scuola di Applicazione di Artiglieria e Genio*, Turin and came to a close at the *Scuola di Guerra*, Turin in 1885.

He began his work as a military scholar in 1887 with *Lezioni di Arte militare* (unpublished at the *Scuola di Applicazione di Torino*), eventually producing more than thirty articles and making about 10 appearences as a speaker at conferences, not to mention an intense output as a journalist.[7]
His contribution to military analysis stresses the links between military, economic and sociological aspects of life and is heavily influenced by the Prussian thought of Carl von Clausewitz, Helmuth von Moltke and Otto von Bismark (Gentilucci 2017). A system of thought that he was probably exposed to during the voyages he undertook in Germany as a Staff Officer from 1888 to 1892 to lay the foundations of what would become the Treaty of the Triple Alliance which was concluded in 1902 between Germany, Austria and the Kingdom of Italy (Spinedi 1924: 197).
In particular, he considers Clausewitz the true leader of the school of the science of war, who alone was able to give form to the Prussian system. He cites Clausewitz's *Vom Kriege* (1832-34) on a couple of occasions: in 1895, he defines it

7. From 1900 onwards Barone contributed to *La Stampa*, *La Tribuna, Il Corriere della Sera, Giornale d'Italia, Popolo Romano* (of which he was co-director until 1907), *Vita Italiana* as well as *Secolo d'Italia* where he writes under the pseudonym "Spectator" in 1916. He also founded three periodicals: *La Preparazione* (1909-1916), *L'Ufficiale d'Italia* (1920-1921) and *Per la nostra ricostruzione economica* (1923), which had different aims: the first, critical of the Government's political and military choices, was subject to censorship in 1916; the first number of *L'Ufficiale d'Italia* prompted the then Minister of War Ivanoe Bonomi to accuse it of inciting the creation of parallel military institutions (Mondini 2015: 96); while the third was purely economical, dealing with international monetary circulation and exchange rates, and closed after his death on 15 May 1924 (Gentilucci 2017).

as the "inductive book par excellence, the result of an acute observation of fact…: the experimental as opposed to the speculative method" (1895: 494); and again in 1898 when describing Turenne's endeavours in the Alsace[8] (1898b: 11). He speaks highly of Otto von Bismarck's military skills and the intelligence of his social reforms (Barone 1900a: 442, 1900b: 700).

Finally, Barone dedicates his writings, *Il pensiero di Moltke nell'invasione del 1866 in Boemia* (1900a), *Moltke. A proposito di una recente pubblicazione* (1895) and *Studi sulla condotta della guerra* (1900d) to the Prussian military thinking of Helmuth Karl G.B. von Moltke, praising his qualities as leader and a scholar who was able to link physical conditions, economic and social status, ethnography, customs, traditions, art, literature and all manifestations of human endeavours which could be employed in facing the problems of war, appearing as "resulting from the actions of all social energies" (1895: 501).

Barone also mentions other minor figures in Prussian thinking: in *Lo spirito pubblico della guerra* (1900b) he cites Lorenz von Stein, known for the Prussian social reform movement after the defeat at Jena (1806), and Gerhard von Scharnhorst, a Prussian general noted for his writings on military systems who met Clausewitz. In *Verità vecchie e paradossi nuovi* (1891), he recalls Arnold Eugen Leo Tellenbach for his essay on the rules of shooting *Über die Kunst, im feindlichen Feuer mit möglichst geringen Verlusten zu operiren*.

8. In his article *I grandi capitani fino alla rivoluzione francese. Turenne* (1898c: 11) he basically rewrites the passage by Clausewitz in Book Seven, Chap. XIX, *Vom Kriege,* which can be found on p. 558 in the English edition (Paret and Brodie 2008).

issn 2612-6966

In the preface to *L'iniziativa dei comandanti in guerra* (1900c) he cites Wilhelm Hermann von Blume, a German general who was the Head of the War Department when Barone visited Germany in 1885. Again, in his *Il pensiero di Moltke. Nell'invasione del 1866 in Boemia* (1900a: 439), he cites General Colmar von der Golz, a general in the Prussian army whose popularity in German literature owes to his innovative ideas as well as his numerous contributions to war periodicals. Although Prussian social and military culture was promoted following reforms Otto Bismarck initiated after the unification of the German empire in 1871, the original roots of this culture can be found in the Vom Kriege, written by Clausewitz in 1832. The Prussian social and military culture appears to be in contrast with the logical, rational ideas supported by Antoine-Henri Jomini at the beginning of the nineteenth century and the German Romantic Idealism of Johann Gottlieb Fichte and Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Paret 2015: 93).

To better understand Prussian military thought, we must look back to the Treaty of Tilsit (1807), under which Prussia was forced to cut the size of its army and cede many of its territories. After these restrictions were applied, Prussian rulers from Frederick II the Great onwards chose to make their armed forces more effective and better equipped to meet the country's requirements by relying on rigid training. Under this logic, military institutions became closely connected to the political dimension of the country and military activity became a profession (Barone 1898b: 291). Clark (2006: 215) writes: "Prussia is not a state that possesses an army, but rather an army that possesses a state".

In short, in my opinion the peculiarities of Prussian thought are the following: a multidisciplinary view of war as both cause and effect of social progress; a view of war as immanent in the history of civilisations; and the concept that military institutions are an instrument of national and international politics (Rusconi 1999: 8-10, 27-30; Gat 1992: 13-14).
All these matters were amply dealt with by Barone, leading him to consider military concerns as being a central part of collective life in times of peace as well as war, and military spending (in its capacity to bring about order and safety) as producing wealth.

2. The theory of war

Neoclassical economists of the Italian Novecento movement focused mainly on problems posed by the need to finance conflicts already underway (Ruini 1940) and held to the central idea that war events were external to ordinary economic issues (Allio 2014: 113).
At the start of the twentieth century, economists seemed to pick up on the first marginalist considerations on the economy of war as formulated by Arthur C. Pigou[9] (1916, 1921), who considered the economics of war as distinct from the economics of peace. Conflict is, in fact, seen as consisting of events not ordinarily part of the automatic mechanisms intrinsic to the invisible hand, containing as they do irrational elements such as fear and uncertainty (Ruini 1940). Barone, on the other hand, conceived the economic system as a single being which should therefore be studied in the same way, in times of peace and war.

9. That Barone, however, seems to have consulted. As specified in his letter to G. Prato (1917).

issn 2612-6966

In our opinion, therefore, Barone's theory of war is more far-reaching, as his economic theory encompasses Prussian military thought.

One must first of all stress that though Barone was linked to early-twentieth century Marginalism, he is an unorthodox economist who places Walrasian thinking (with its focus on achieving economic efficiency) on the same level as a more classical, humanistic vision of economics.[10] This approach allowed him to analyse the economics of war without renouncing his convictions as a scholar of Prussian military thought. The result is a cohesive system of thought in which war is seen on the one hand as fundamental to the evolution of civilisations and, on the other as being at the root of economic cycles. Prussian and economic theory go side by side to explain the causes and consequences of war. Barone himself maintains that the economic and social consequences of war cannot be explained by using only the principles of marginalist individualism. Thus, in his *Principi di Economia Politica* (1936 [1920]: 709-710), he says:

> War has not given rise to a 'new science'; it has, surely, given non-partisan scholars, who do not care to follow traditional formulas, an enormous quantity of facts – generally new, more for their size than their nature – which allow them to reconsider doctrines and make improvements to them where needed, to ensure that our science may

10. Barone can be considered a heterodox neoclassical economist, as he does not believe that equilibrium in the market is achieved naturally. His studies of political economy show the economic system moves towards a dynamic equilibrium it will never be able to achieve as it is always being influenced by external factors. Furthermore on a number of occasions he is critical of the excessive use of mathematical theorems which, in his opinion, simplify economic reasoning, rendering it arid by removing theory from reality. For more complete details, please see Gentilucci 2006 and Dardi 2016.

> continue to be what it should: a synthesis of facts explained in a logical manner, coordinated in its most general appearance.

In his letter to Giuseppe Prato, Barone wrote that in his studies [on wartime economy] he was endeavouring to treat all the manifestations of war as if they were a dynamic disturbance in the economic equilibrium, a fact that agreed perfectly with what was taught by their science (reminding him that this was far from going bankrupt, an opinion held by those who were ignorant). Furthermore, he wished to establish once and for all that State intervention is never harmful when it proposes to and is capable of reaching a condition of economic equilibrium. He is of the opinion that without State intervention, this (equilibrium) would eventually be reached, but probably too late, and concludes that it should be guided not by Empiricism but by a sound knowledge of economic laws.
The closeness of the Walrasian and Clausewitzian systems is not surprising, especially when considered in the light of this declaration by Aron (2003: 23):

> Clausewitz is a theoretician of absolute war, not a doctrinaire of total war or militarism, just as Walras is a theoretician of equilibrium, not a doctrinaire of liberalism. Conceptual analysis, concerned with isolating the essence of the human act, has been mistakenly confused with the determination of an objective.

For Barone (à la Clausewitz), conflict is a natural progression of politics, as it breaks out when dialogue between nations fails. Armed conflict is an extreme method chosen by states to claim their rights on an international stage. Thus, being a political act, war is part of social dynamics. As such, it is immanent in the history of society and develops civilisations (Barone 1887: iv-vi).

The aim of every country is "for the individuals who are part of it to attain moral, intellectual and economic progress". Reaching this objective creates attrition between powers that is not always possible to resolve peacefully. Thus, it becomes necessary to "resort to the extreme measure of force in order to ensure the triumph of will: war". This is an inevitable social phenomenon which accompanies the existence of states, and in fact, Barone (1898a: viii) writes that "war transcends man, being inherent in the social and political conduct of every society". And again,

> war is not the folly of a king or of a people, but the imposing law of humanity. It answers the requirements of each and every society in the history of mankind: the eternal exploitation of the weak by the strong (1898b: 111).

Moreover, war is a complex problem, "so varied, so intricate in its mix of material and moral fact" (Barone 1895: 501) that it cannot be explained on economic grounds alone, as it includes "collective feelings" guided by shared social values and is capable of "sweeping not just one man away but entire classes and societies" (Barone 1898a: xvi).
Even the current literature considers emotional aspects to be an important part of the dynamics of war; so, for example, Harrison (2015: 2) writes:

> What is conflict? There is a potential for conflict whenever two persons disagree, for example, about how to use or dispose of a resource. Resources can be of any kind – physical, financial, political, or emotional.

The most important manifestation of collective feelings is seen in "social discipline". In this respect, Barone (1912: 20) notes that in order to explain economic progress, economists refer to the workforce, to the land, to savings and production, all the while neglecting to consider social discipline: a connecting factor of

values and social objectives that lead to victory and the social and productive order of a collective. He writes that it is: "the most excellent of virtues and marvellous explosion of jewels on the trunk of civil life!"; and again, in praise of the Prussian system:

> we have seen the example of countries that, like the Prussian Jena, rose from a disgraceful war. […] military forces on cruel fields are the supreme expression and stupendous synthesis of the civil virtues of a people. Patriotism and social discipline are two names and yet the same thing (1911: 25).

In Barone's opinion, social discipline was a "bundle of connecting virtues" responsible for achieving victory on the field of battle, in economic competition and in the investigation of human thought: "strength, science and wealth are three branches growing from the same trunk, having the same nourishment as social discipline" (Barone 1911: 26).

In his complex vision of the world, Walrasian efficiency was linked to Prussian thought by social discipline. This, in fact, was born of a rigid education like the one given to Prussian soldiers and which comes close to the rational behaviour of *homo economicus*. Barone is of the opinion that Prussian military discipline develops the "connective virtues" which make of man a rational, efficient machine in his choices, both in battle and in the economic field. Stressing this similarity, he affirms that "strength" [victory in a military sense], "science" and "wealth" [economic success] are branches that grow from the same trunk [progress], and feed off the same life blood [connective virtues]" (Barone 1920: 20).

Germany, in Barone's view, was an efficient economic system, so much so that it was *the new word* (Barone 1889: 10). In a piece of writing, dated 1902, Barone saw Germany's

economic wealth as a consequence of the Germans' ability to be "humble slaves of duty" as they industriously and accurately carried out their work within industry, admisnitration and finance. Characteristics that:

> in the field of war, generate strength and cruel victory; in the field of thinking, discovery and scientific success; in the field of commerce and industry, the minimum production cost and economic triumph (Barone 1902: 41).

He writes (1900b: 700):

> the great German nation has not become strong and powerful because her armies were victorious in battle [he is referring to the Franco-Prussian war of 1871]. The truth is, rather, this: modern Germany is a product of a network of civic virtues, of which war is but a manifestation, the remainder of which we see as strong in times of peace.

For this reason, social discipline, able to give integrity to human behaviour, allows people to reach clear, rational goals and Barone observes this was certainly the case in German economic growth. It also implies having an illumined Head of State. As in a collectivist system, in war too Barone says the economic system must be placed under state control, seeing as conflict brings about violent and deep changes to distribution while destroying savings (1920: 650).
In particular, a country at war must become *a society marching in front of a collectivist regime*, the state having a say in production, the use of capital, distribution of wealth and the jobs market, but in the manner of an *intelligent dictator* must not *shatter* the springs that stimulate consumer choice (Barone 1920a: 682).
Leaving economic agents free to choose allocations does not discourage the market speculation that is responsible for directing economic processes. That is to say the state must

intervene when it comes to deciding what goods to offer, while consumer choices should be left unhampered in order to satisfy consumer needs (which are also modified by the war) and reach satisfying levels of collective affluence.
This conceptual model, Walrasian in nature, is connected to what is described in *The Ministry of Production in the Collectivist State,* in which Barone hypothesizes that equilibrium in the collectivist state can only be reached when consumption choices are unconstrained (Dooley 1998, Petretto 1982). The validity of this reasoning has been confirmed recently by Harrison (2015: 3) who, while not citing Barone directly, when analysing a war situation affirms that:

> When I coerce you, I impose my choice on yours. As the OED (Oxford English Dictionary) puts it, it is "the application of force to control the action of a voluntary agent. But the agent is still voluntary, and coercion does not deprive the agent of all choice. Rather, coercion means I force you to choose between the alternatives as I have defined them, not as you would see them". In this way then, coercion would be productive of a social benefit.

Another aspect, of a Prussian type, seems to place Barone's theory on the economy of war close to the hypothetical model he describes in his *Ministry of Production*. In both cases (as liberal head of state in a time of conflict and collectivist minister in peaceful times), those who are responsible for planning the economic system must be "illuminated and rational".
On this subject, Bradley and Mosca (2014) also affirm that

> So if in conditions of peace the only practical choice is the decentralised market, in times of war centralized planning and allocation are required. For Barone, in these conditions the only practical choice is centralized economic control. We note in passing that in this context the Ministry of Production takes on the features that recall the rational leaders of his military writings.

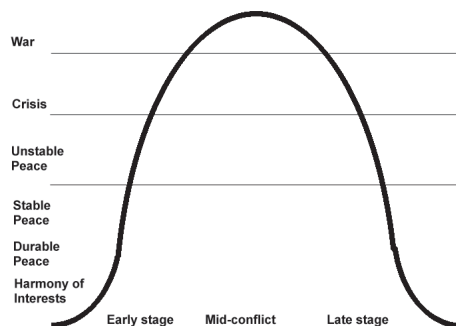
issn 2612-6966

In fact, *L'iniziativa dei comandanti in guerra,* written in 1900, emphasises the value of H. von Blume and, on another occasion, exalts the entrepreneurial spirit of general H. von Moltke, both commanders who supported Bismarck during the reconstruction of Germany.

3. Armed peace

Barone places the image of unavoidable war side by side with the idea of an "armed peace". Conflict is, for him, so much a part of the political life of a nation, that even periods of peace are only apparent, being as they are a consequence of the force of arms (deterrence) and political mediation.
It is interesting to observe that the same concept emerges in contemporary literature. Lund (1996: 38), for example, illustrates the theory of the Conflict Cycle according to which the succession of conflict and truces is a consequence of the political and diplomatic efforts between countries.

Figure 1. Curve of conflict

Source: https://extranet.creativeworldwide.com

Foucault (2007: 25) also maintains that in times of peace, political conflicts, disputes for and against power and changes in power relations should be interpreted as a continuation of war. They should, that is to say, be deciphered as episodes, fragments, movements which are part of war itself. And in this way, even when writing about the history of peace and its institutions, we would always be writing about the history of war.

For this reason, the Baronian analysis of military matters apears more modern and far-reaching than that of early twentieth century economists, whose main interests were the study of peace and the analysis of military costs.

Therefore, Barone upsets the theoretical approach to war: peace is not innate in the history of civilisation, but merely a momentary truce achieved thanks to the use of arms. He observes that (Barone 1895: 503):

> Armed peace is a great ill, but a lesser ill than war. The ultimate goal, norm, civil aspiration is gradual disarmament. Which is nonetheless a utopian ideal, as the law of humanity is conquest and oppression.

Thus, maintaining the use of arms is the only way of establishing a balance between powers that can guarantee international peace and internal order. He notes that "a government can be as liberal as it wishes, but has a duty to maintain order", investing in the upkeep of the armed forces in the light of threats to peace. Either from outside forces or within (Barone 1903: 448) and international relations a country intends to keep with other countries (Barone 1892: 60-63).

The influence of Clausewitz can be felt in this idea, too. In fact, the Prussian theorist is of the firm opinion that peace can only be kept by setting up a balance between forces that

is so effective that enemies do not see anything to be gained by modifying its terms.
In modern terms, the same idea is expressed by Coulomb and Dunne (2008: 13) when they say:

> Generally speaking, one would have to define peace as the absence of war and schools of thought would perceive this in different ways. Mercantilists would certainly see conflict as inevitable and peace as the gap between wars, while realists would choose a Clausewitzian perspective on war as an extension of politics. […]. In terms of effectiveness in the prosecution of peace this would clearly require the development of peacekeeping and peace-making forces and related equipment.

Regarding military spending necessary for maintaining peace, Barone makes a fundamental logical step which was not taken by the marginalist literature of the early twentieth century: as order and defence are fundamental for economic growth, they are included in the category of public goods.
In his magazine *La Preparazione* (1909), Barone writes that in order to prove that military spending produces growth, one would need a treaty of political economics as well as another one on world history:

> armies, as instruments of war, are the first producers of the world. Their strength creates daily products both for the simple act of existing (keeping the peace) and extraordinary products such as appropriation in case of need. It is not an exaggeration to affirm that the military forces indirectly concur in all forms of production, because order, tranquillity, and the ability to enjoy the fruits of one's labour are conditions which are indispensable to all (1909).

In *Principi di economia finanziaria* (Barone 1920b: 8-9, 71), he maintains that every good that satisfies a need produces utility, as in the case of military spending which satisfies

the need for defence and security. Order and security are, therefore, public goods as they concur to improve collective affluence.

The same line of reasoning can be found in Carlo Jean (2004: 37) when he says that security is a public good whose nature is similar to that of an insurance policy against the risk/likelihood of an aggression or internal loss of stability:

> A state feels secure when it is not being threatened; or when it has a reasonable hope of facing these threats successfully, at an acceptable risk and expense. Threats concern its interests, which are not only material in nature, but include values, self-image, the prestige of its ruling élite and its international prestige as well as its cultural identity.

Anderton and Carter (2009: 51) also observe that:

> Distinctions between private and public goods are important in many areas of conflict economics. A nation's deterrence of external enemies is often modeled as a public good: deterrence is nonrival because one person's security does not preclude other persons from enjoying the same security, and it is nonexcludable because individuals can enjoy the security regardless of whether they help cover the cost. In an alliance, two or more nations may find it in their interest to share the burden of defense when military goods used for deterrence purposes are non rival. Peacekeeping operations can also have public goods characteristics.

Furthermore, Brauer and Van Tuyll (2008: 288) state that:

> Defense is usually economists' prime textbook example of a public good – a good that, once produced for one, can yield benefits to additional users without additional cost and from whose value flow these additional beneficiaries cannot feasibly be excluded.

Another interesting aspect of Barone's careful investigation is the fact that there is no necessary connection between peace

and social well-being, war and economic crisis. So much so, that he foresees the possibility of a “peace crisis” and “short-lived economic prosperity” in times of conflict.

A prosperity which gives rise to a situation similar to the one that is observed during the expansion stage of the economic cycle (1920: 653). On this subject, he determines a mechanism which multiplies the national income and explains it using an *ante litteram* Keynesian example:

> Let us imagine that a certain insular country should decide to dig into its savings and start executing a succession of absurd works [...] with the objective of drying out the sea. This phenomenon [...] shall be accompanied by a series of signs that could give the illusion of growing wealth: businesses showing high profits, an increase in salaries, consumption and so on and so forth (1920a: 669-670).

In the same way, continues Barone, intensifying production in military industries raises demand and prices. Whoever is involved in these processes, entrepreneurs or workers alike, will increase consumption as profit grows: the ‘new rich’ spend and the workers consume more (1920a: 671).

He does not, however, go into the implications state intervention in the war industry has on national wealth, as he seems more interested in studying the long-term effects of war events.

Our economist is also of the opinion that at the end of the war, a country will find itself lacking in resources thus entering a phase he calls a “peace crisis” which is basically caused by the reduction in savings capital available for production. The solution Barone proposes is to increase labour productivity without applying a tax on the profits incurred by war (Barone 1914), as the latter might result from efficient entrepreneurship.

In agreement with the Prussian theory that armies made strong by social discipline bring soldiers and the general public closer together, Barone supports the idea that peace causes the social fabric to weaken:

> In the «fertile» period of peace, the triumph of the individual is often ensured by egoism, the lack of scruples, by simulation and similar so-called qualities. High virtues which guarantee the constant, long-lasting rise of human society, are often cause of individual weakness and not strength, when we are dealing with aggressive daily ambition. (Barone 1912: 24).

We can see Moltke's influence in this passage, considering that he thought that, without war, the world would become putrid and would lose itself in materialism (Bouthoul 1982: 99).
Taking his discourse to the extreme, he also maintains that capitalist dynamics in a situation of "non-armed" peace (1912: 16) could bring about financial losses worse than the ones which might be experienced by a system that is threatened by war. This in view of the fact that capitalist competition between states would become a desperate economic fight. Furthermore, in his opinion, the strength of arms had a role in mitigating economic ambitions between states.
To sum up, war is so much a part of the social system that economic life goes through cycles of "armed peace" (thanks to a country's diplomatic efforts and the dissuasive influence of its military policy), armed conflict and their effects on economic processes and by peace crises; finally returning to armed peace.

4. Enrico Barone, Maffeo Pantaleoni and Vilfredo Pareto

Barone's main interlocutors on the subject of war were Vilifredo Pareto and Maffeo Pantaleoni, who urged our econ-

omist to look at military history though their views on the relationshipd between conflict and economic growth were very different.

On recommendation by Pantaleoni, Barone wrote *La storia militare della nostra guerra fino a Caporetto* (1919) the preface of which, edited by Pantaleoni hinself (1919: 150), reads:

> We are particularly pleased to see that Enrico Barone has accepted our invitation, as we know of very few thinkers able as he is of separating the wheat from the chaff, being intelligible, powerful and possessing an almost encyclopaedic culture.

Pantaleoni (1917: 15) says that war creates new requirements which must be met, according to the law of the equality of marginal utilities. The cost of conflict is given by the opportunity costs of goods and services which can no longer be produced using national resources destined to satisfy the requirements of war and the cost mobilising its economy for war production (Pantaleoni 1916: 168, Barucci 2016). When it comes to national wealth, war represents a clear loss because of the increase in prices and consequent changes to salaries, assets and the availability of goods themselves (1916: 210).

The distance between the two authors is evident: Pantaleoni believes war and economics to be "two distinct areas" (1915: 132), acts of war extraneous to normal economic processes in times of peace, but entail changes in the management of normal economic relations in a community.

Both authors agree, however, that the organisation of a military system does not only serve to deter potential enemies, but also means that the passage to a war economy will cost less due to investments to prepare for the likelihood of war.

Another economist who has contacts with Barone is Vilifredo Pareto who, like Pantaleoni, sees war as extraneous to normal economic dynamics. As Coulomb reminds us (2004: 70):

> Like all neoclassical economists, he does not include the study of defence in his system of theoretical analysis. Nevertheless, he wrote numerous texts on this 'economic policy' issue. According to Pareto, theoretical research in economy was only a part of social science. Indeed, he published a Treaty of Sociology in 1916.

In a sociological sense, Pareto and Barone seem to share the idea that wars are caused by irrational reasons such as differences in religion and political institutions, or close-minded individuals in government who seek to maintain their power lobbies (Pareto 1920: 694, 749).
For Pareto, however, the military is a useless institution whose cost has a negative effects on national wealth and economic dynamics (Allìo 2014: 59). Thus, in his *Corso di Economia Politica* (1896: 73), Pareto admits that though a basic function of the State is to guarantee external peace, military spending is not necessarily the best option for achieving this state, as it asks for enormous sacrifices to be made by all.
Unlike Barone, Pareto does not see military spending (in times of peace) as an investment contributing to national wealth. Thoug hhe notes that when a State spends on defence, it should do so according to a policy that is in line with the economic situation the country is going through (Pareto 1913).
On the other hand, he agrees with Barone when he says that military spending should decrease during depressive phases during which support for the military is low. On the contrary, an expansive phase marked by an increase in savings

issn 2612-6966

and positive projections on consumer spending will allow for a stronger military policy.
There remains, however, a substantial divide between them on the intrinsic worth of war: while Pareto is critical of militarism in general, even in times of economic expansion, Barone is basically in favour of spending, in its means to encourage the creation of public goods, order and security, essential prerequisites of economic growth.
A significant difference emerges between Barone when compared to Pantaleoni and Pareto: the latter viewing war as an anomaly which destroys wealth; while Barone, as stated above, saw war and military spending as an occasion for progress.

5. Conclusions

Unlike the reaction to Barone's well-known 1908 piece *The Ministry of Production in the Collectivist State*, little has been written on his intellectual output, though his contribution in an economic, sociological, military, historical and philosophical sense is certainly worthy of consideration. His views were so open-minded and multifaceted that he was able to give original pointers dealing with the complexity of military, economic and social events in their dynamicity and inter-connectedness.
In explaining his theory of war, Barone refers to two main concepts: the Walrasian and the Prussian. These ideas share the belief that human behaviour is inherently rational. Following the Prussian approach, he exalts the relations between war and economics, seeing social discipline as the approach which ensures victory in war and economic competiton. Following the Walrasian approach, on the other hand, he stress-

es the need to nationalise the economic system as would be done in a collectivist system.
It must also be remembered that Barone – unlike other early twentieth century economists – conceives war as a natural event, dormant in international relations, infuencing economic and social relations. In his view of the history of civilisation, progress happens in phases which are not governed by neutral economic processes, but strength: "the eternal exploitation of the weak by the strong" (Barone 1898a: viii).

References

Allio, R. 2014. *Gli economisti e la guerra.* Catanzaro: Rubbettino.

Amoroso, L. 1956. "Barone Enrico." In *Enciclopedia delle scienze politiche ed economiche.* Bologna: Zuffi.

Anderton, C.H. and Carter, J.R. 2009. *Principles of Conflict Economics. A Primer for Social Scientists*. Cambridge: University Press.

Aron, R. 2013. *Peace and War. A theory of international Relation.* New Jersey Krieger: Publishing Company.

Barone, E. 1887. *Lezioni di Arte Militare.* Torino: Scuola di Guerra.

Barone, E. 1889. "Del combattimento autonomo: a proposito del nuovo regolamento per la Fanteria tedesca." *Rivista Militare Italiana* 3/34: 5-38.

Barone, E. 1891. "Verità vecchie e paradossi nuovi." *Rivista di Artiglieria e Genio* 2: 87-131.

Barone, E. 1892. *Come operano i grandi eserciti*. Roma: Casa Editrice Italiana.

Barone, E. 1895. "Moltke. A proposito di una recente pubblicazione." *Nuova Antologia* ottobre: 490-510.

Barone, E. 1898a. *Le istituzioni militari e le condizioni politico sociali.* Torino: Roux Frascati.

Barone, E. 1898b. *I grandi capitani fino alla rivoluzione francese.* Torino: Roux Frascati.

Barone, E. 1900a. "Il pensiero di Moltke nell'invasione del 1866 in Boemia." *Rivista Militare Italiana* 1: 439-468.

Barone, E. 1900b. "Lo spirito pubblico nella guerra." *Nuova Antologia* 3: 694-710.

Barone, E. 1900c. "Prefazione." In Faitini, V. ed. *Gen. Von Blume. L'iniziativa dei comandanti in guerra.* Torino: F. Casanova Editore.

Barone, E. 1900d. *Studi sulla condotta della guerra*. Torino: Roux Viarengo.

Barone, E. 1902. "Il mare nella vita economica." *Riforma sociale* 12: 31-49.

Barone, E. 1903. "Armi e politica." *Nuova Antologia* 3: 444-453.

Barone, E. 1908. "The Ministry of Production in the Collectivist State." *Giornale degli Economisti* Sept./Oct. 2: 267-93, 392-414.

Barone, E. 1909. "Spese necessarie ma improduttive?" *La Preparazione* 57.

Barone, E. 1911. *Adua. Nel quindicesimo anniversario.* Roma: Tipografia Roma.

Barone, E. 1912. *La guerra nell'ascensione economica.* Roma: Armani & Stein.

Barone, E. 1914. "Riforme tributarie?" *La Preparazione* 3.

Barone, E. 1916. *Conferenza. Il prestito della vittoria.* Roma: Fondo Direttorio Stringher della Banca d'Italia.

Barone, E. 1919. *La storia militare della nostra guerra fino a Caporetto.* Bari: Laterza.

Barone, E. 1920. *La guerra nell'ascensione economica*. Roma: Armani&Stain.

Barone, E. 1937 [1920]. *Le opere economiche. Principi di economia finanziaria.* Piperno, A. ed. Bologna: Zanichelli.

Barucci, P. 2016. "Pigou, Pantaleoni e la teoria economica della guerra." *Pensiero Economico Italiano* 24/1: 15-26.

Bientinesi, F. and Patalano, R. 2017. *Economists and War. A Heterodox Perspective*. New York-London: Routledge.

Bousquet, G. 1957. "Barone Enrico." In *Encyclopedia of the social sciences.* New York: Macmillan.

Bouthoul, G. 1982. *Le guerre. Elementi di polemologia.* Milano: Longanesi.

Bradley, M.E. and Mosca, E. 2014. "Enrico Barone's Ministry of Production: content and Context." *The European Journal of the History of Economic Thought* 21/4: 664-698.

Brauer, J. and Van Tuyll, H. 2008. *Castels, Battles e Bombs. How economics explaines military history.* Chicago: University of Chicago Press.

Clark, C. 2006. *Iron Kingdom. The Rise and Downfall of Prussia, 1600-1947*. London: Penguin

Clausewitz, von C. 2008 [1832]. *On War.* Paret, P. and Brodie, B. eds. Princeton: Princeton University Press.

Coulomb, F. 2004. *Economic Theories of Peace and War.* London: Routledge.

Dardi, M. 2016. "Enrico Barone." In Faccarello, G. and Kurz, H.D. eds. *Handbook on the History of Economic Analysis*. Glos-Uk: Eldgar Publishing. 388-390

Del Vecchio, G. 1925. "L'opera scientifica di Enrico Barone." *Giornale degli Economisti* xl/lxv: 573-578.

Dooley, P.C. 1998. "Enrico Barone." In Meacci, F. ed. *Italian Economists on the 20th Century.* Cheltenham U.K.: Edward Elgar.

Dunne, P. and Coulomb, F. 2008. "Peace, War and International Security: Economic Theories." In Fontanel, J. and Manas, C. eds. *War, Peace and Security.* Bingley: Emerald Group Publishing Limited.

Farese, G. 2012. *Barone visto da Giovanni Farese*. Roma: LUISS University Press.

Finoia, M. 1980. *Il pensiero economico italiano 1850/1950.* Bologna: Cappelli.

Foucault, M. 2007. *Il faut défendre la Sociéte. Cours au College de France (1975-1976*). Paris: Hautes Études.

Gallinari, V. 1978. "Enrico Barone." *Rivista Militare* 1: 75.

Gat, A. 1992. *The Development of Military Thought: The Nineteenth Century.* Oxford: Clarendon Press.

Gentilucci, C.E. 2000a. "Profilo biografico inedito di Enrico Barone." *Nuova Economia e Storia* 3: 69-104.

Gentilucci, C.E. 2000b. "Economia, sociologia e arte militare. Un excursus tra gli scritti politico-sociali di Enrico Barone." *Il pensiero economico moderno* 1: 41-67.

Gentilucci, C.E. 2006. *L'agitarsi del mondo in cui viviamo. L'economia politica di Enrico Barone*. Torino: Giappichelli.

Gentilucci, C.E. 2017. *Difesa, sicurezza ed economia. Enrico Barone e la guerra tra razionalità e sentimento.* Napoli: ESI.

Giacchi, N. 1929. "Enrico Barone." In *Bollettino dell'Ufficio Storico.* Roma: Ufficio Storico SME.

Guiscardo, R. 2008. "Enrico Barone. Economista e scrittore militare. Storia economica della Guerra." In Gentilucci, C.E. ed. *Storia economica della guerra*. Roma: Litos. 47-76.

Harrison, M. 2015. *The economics of coercion and conflict.* London: World Scientific Publishing.

Hayek, F.A. 1935. *Collectivist Economic Planning*. Reprinted in Marchionatti, R. 2004. *Early Mathematical Economics 1871-1915: The Establishment of the Mathematical Method in Economics*. Abingdon: Taylor & Francis. 227-263.

Jean, C. 2004. *Manuale di studi strategici.* Milano: Franco Angeli.

Kresge, S. and Wenar, L. 1993. *Hayek on Hayek*. Chicago: Routledge.

Kuenne, R. 1935. “Barone Enrico.” In *International encyclopedia of social sciences*. New York: Gale.

Lollio, L. 1974. “Enrico Barone: profilo della sua vita militare.” *L’Amministrazione della difesa* July-October.

Lund, M.S. 1966. *Preventing violent conflicts. A strategy for preventive diplomacy.* Washington: Institute of Peace Press.

Mayer, G. 1968. “Enrico Barone.” *Quadrante* 1 January.

Mondini, M. 2015. *La politica delle armi il ruolo dell’esercito nell’avvento del fascismo.* Bari: Laterza.

Montù, C. ed. 1934. “Enrico Barone.” In *Storia dell’Artiglieria italiana.* Vol. III. Roma: Rivista d’artiglieria e Genio.

Mornati, F. 2012. “Barone, Enrico.” In *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero.* Enciclopedia Treccani.

Nuccio, O. 1964. “Barone Enrico.” *Dizionario biografico degli italiani.* Roma: Istituto dell’Enciclopedia italiana.

Pantaleoni, M. 1915. “La guerra non costa denaro, ma determinati beni economici.” In *Note in margine della guerra.* Bari: Laterza&Figli. 130-138.

Pantaleoni, M. 1916. “Fenomeni economici della guerra.” *Giornale degli economisti* marzo: 157-211.

Pantaleoni, M. 1917. “Gli insegnamenti economici della Guerra.” In *Tra le incognite*. Bari: Laterza&Figli.

Pantaleoni, M. 1919. *La fine provvisoria di un’epopea*. Bari: Laterza&-Figli.

Paret, P. 2015. “Machiavelli, Fichte, and Clausewitz in the Labyrinth of German Idealism.” *Ethics & Politics* 3: 78-95.

Paret, P. and Brodie, B. 2008. *On War.* Princeton: University Press.

Pareto, V. 1920 [1913]. *Alcune relazioni tra lo stato sociale e le variazioni della prosperità economica*. In *Fatti e Teorie.* Firenze: Vallecchi.

Pareto, V. 1953 [1896]. *Corso di economia politica.* Vol. II. Torino: ESI.

Pareto, V. 1966 [1920]. "Dopo quattro anni di guerra." In Busino, G. ed. *Scritti Sociologici.* Torino: UTET.

Pavanelli, G. 2003. "Aspetti della teoria neoclassica in Italia tra Otto e Novecento: la ricezione del contributo di Fisher." In Barucci, P. ed. *Le frontiere dell'economia politica.* Firenze: Poli-Stampa. 371-404.

Petretto, A. 1982. "Enrico Barone e i fondamenti della moderna teoria dell'allocazione delle risorse." *Rivista Internazionale di Scienze Sociali* 1/2: 147-167.

Pigou, A.C. 1916. *The Economy and Finance of the War.* London: J.M. Dent & Sons Limited.

Pigou, A.C. 1921. *The Political Economy of War.* London: MacMillan.

Ratti, A.M. 1958. "Un grande economista. Enrico Barone." *Il globo* 8 novembre.

Ruini, C. 1940. *Economia di guerra. Linee teoriche*. Bari: Laterza.

Rusconi, G.E. 1999. *Clausewitz, il Prussiano. La politica della guerra nell'equilibrio europeo.* Torino: Einaudi.

Spinedi, F. 1924. "Di un metodo nello studio della scienza economica." *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliari* luglio 193-206, agosto: 273-284.

Villari, R. 1991. "Nota biografica." In *Enrico Barone. Moneta e risparmio.* Torino: Utet.

Open Journal of Humanities, 4 (2020)
issn 2612-6966

Ethnography of three fertility rites and transmission of heritage: the construction of time in an Alpine territory[1]

Lia Giancristofaro
University "G. D'Annunzio", Chieti Pescara

Marta Villa
University of Trento

Abstract
In the Eastern Alps the german community of Vinschgau still performs a lot of fertility rites. In the *Klosen* rite diabolic masks catch people with chains, donkey masks pinch the women and they make an acoustic paroxysm. In the *Pflugziehen* rite a plough is conducted ritually along the streets and the battle of good against evil is performed. In the *Scheibenslagen* rite people gather to throw some hoops of fire over the forest, so they can forecast about seasonal trend. Many authors have analyzed this method of managing annual time linked to the ancient seasonal agricultural practice. Man needs to scan time through ceremonial moments that pertain to the sphere of the sacred. Therefore, the feasts and rites of the different regions of Europe, as the rite we analyzed, are an excellent material for understanding the transformations of the conceptions of the time in contemporary societies.

Keywords: history, memory, heritage, Alps, fertility rites.

1. The essay was conceived and designed together by the two authors. However, the responsibility for the different parts of the work is specified as follows: Lia Giancristofaro, 1, 2, 3, 4, 9; Marta Villa, paragraphs 5, 6, 7, 8.

1. Introduction: time and holiness

The issues related to the representations of the time in European societies have been extensively reworked by anthropologists, in particular under the influence of historians who have specialized in the theme of the "invention of traditions" (Hobsbawm and Ranger 1983). For their part, historians, since the 1970s, have become increasingly interested in anthropology. In short, today, to understand the complexity of the process of "building cultural identities", it is necessary to use both history and cultural anthropology.
Cultural anthropologists build their science in the late Nineteenth century focusing on the "time" as social construction, and on the social and cultural manifestations of the holiness. Therefore, at the beginning the anthropologists have explored this theme in close connection with the history of religions. This anthropological perspective still had a rather limited and centripetal view of the cultural expressions.
A theoretical and practical expansion occurred with the Anglo-Saxon anthropology and then in France with the durkheimian "School of Sociology" (Hubert and Mauss 1909), according to which the dimension of the holiness is made "material" and "tangible" by the rites and festivals that mark the time intended as "community size". The values of society are incorporated into the ritual and the festive calendar, which transformed the study of the customs related to the calendar and to the passage of time into an useful and political action.
Since the beginning of anthropology, the cultural concept of time has been at the center of analysis, because it each human activity is connected to the perception of time, its representation, its calculation and its social management.

Following this path, many anthropologists have identified the main calendars in the societies they have studied. In the nomadic societies, men's time follows the seasons, the planets movements and the moon. The sedentary, allowing to observe the complete cycle of the solar year, led to develop the first solar-lunar calendars. And since the human calendar has dissociated from the rhythms of nature, the groups have imagined various ways to connect the cosmic time to the social time.

2. From rites to myths

In the culture of the time (every social group builds time, and time builds each social group), the "leap" days are days of "suspension from ordinary time" which are interposed in a series of days, or in any case between two or more homogeneous time series. The "leap" days were added arbitrarily to match the calendar year to the rhythm of the sun, and in order to connect the most salient episodes of the natural year (solstices, equinoxes) with the rhythms of society. The intercalary days, which already existed in some ancient societies, gave rise to annual rites, of which the European popular carnivals still transmit the echo (Fabre 1992).

Repeated as "regular intervals", the festive rituals become a way of instilling sacredness into life (Durkheim [1912] 1991). The exceptional nature of the festivals and the suspension of daily activities is an opportunity to take a step back and reflect on life. Paradoxically, holidays allow the person to become aware of the passage of time by making them forget the time, and by experience extreme forms of sacredness, which come to trance or possession. The feasts

of the year mark the renewal of the persons and the seasons, while the celebrations of the person's life cycle (baptism, rites of passage to adulthood, rites of transition to senile age, funeral) mark the key moments in the life of the individuals and both the seasons, because these rituals take place at set times (spring and summer are considered as "wedding and party season").

The work of Arnold Van Gennep ([1943-1953] 1998) represents the most successful solution to systematically describe the "rites of passage" that mark the passage of time in traditional societies. Van Gennep has described seasonal festivals and life-cycle holidays in the different regions of France, theorizing how people mark the time in the societies where the time measurement systems – hourglasses, clocks, watches – were not yet very popular. In the absence of an objective measure of time, festive rites act as concrete reference points, capable to divide time into unequal, but well-known portions. By ordering time, rituals order society: religious and civil institutions, social classes, generations that alternate with each other and seasonal workers are all affected by this order, and all incorporate the passage of time marked by the periodic and inexorable return of the rites.

Therefore, each rite is strengthened by the myths that justify its existence. The study of ritual markers of time thus becomes the study of social representations, i.e. the myths. In the key moments of the calendar, the actors of the holiness fill the scene, the "popular wisdom" is expressed, the hidden social relationships become clear: for example, spring is associated with the time of courtship, the winter with a common retirement in family at home. In his Study of Es-

kimo Societies, Marcel Mauss ([1905] 1950) clearly showed the importance of seasonal rhythms, with a summer period that is open to the natural environment and hunting, and a winter that is spent in domestic spaces.
Each group, each culture develops specific conceptions of the time, with variations that can be geographic, that is, from country to country, but also from social and professional, depending on the guilds and corporations of the groups. Today, for example, the use of skiing marks the time according to social classes. In the Western Civilization, those who belong to the middle class ski in the winter, but those who are rich stand out from the middle class and prefer to ski in the summer, spending more money and moving for thousands of km (Bourdieu 1979). In this way, they differentiate their calendar and highlight the social difference.
In the Christian world, social groups tend to associate themselves with the feast of a patron saint, therefore on a specific date, and through that date, with the values and myths that that feast conveys. In the traditional societies studied by cultural anthropologists, time unites individuals to groups according to a very particular equation that is cyclically reproduced with the seasons, outside the unified and abstract time of clocks.

3. Understanding the contemporary societies through the use of their calendars

Influenced by critical sociology and constructivism, the cultural anthropology over the past thirty years has profoundly changed. Following the work of the Manchester School, which underlines the role of the “temporal crisis” in the con-

firm and renewal of political systems (Gluckman 1954), the lack of consideration of the historical perspective has been equipped from a cultural and critical point of view. In fact, the festivals ant rites as social phenomena not politically integrated, that means those phenomena are not aligned with the modernity even though they are perfectly integrated into the needs of today's people (Latour 1993).
According to the political anthropologist Jean-François Bayart, cultural reasoning, like the symbolic anthropology that preceded it,

> evades [the] shares of innovation and debt, assuming that the intangibles, through a nucleus of representations, are perpetuated in the centuries and in a vacuum (Bayart 1996: 79).

Therefore, the cultural anthropology of today tries to study the loan, the dynamics of change, the factors of disorder, the hybridizations and the temporality of the social criteria.
A social criterion based on temporality is "cultural heritage". The Nineteenth century was the cradle of the concept of "heritage", which emerged in the Twentieth century and called for the creation of special protection and regulation of objects and activities valued by small and large human groups. The "inheritance" category dates back to Roman times, when jurists created the concept of *patrimonium* to indicate the inheritance that passes from father to son. This device is equivalent, but not entirely, to that of *hereditas* (heritage).
The great success of the concept of "heritage" born with Roman law but overflows from it, because it satisfies the need for "continuity" of modern times.
The "duty to preserve", in fact, characterizes many cultures as the duty to preserve something while time passes

and consumes everything and everyone. For many systems of thought, western and non-western, the transmission of goods (material or abstract) is a foundation of the family and of the larger social group, which from this transmission receives precisely a sense of continuity and identity. Intellectuals of the nineteenth century consolidated the idea of heritage as "national heritage", able to build the nations, and elaborated the idea of tradition as an element of the past that persists in the present, by an erroneous analogy with the processes of filiation. Currently, common sense still has this idea of tradition (Lenclud 1999: 123-124), basing the idea of "patrimony-festivals".

4. "Historicity regimes" and heritage process

The french historian François Hartog (2003) recently proposed the idea of a "historicity regime" to describe the differences in the concept of time that exist in relation to societies. According to this author, the traditional societies were mostly oriented towards their past, placing at the center of their beliefs the cult of ancestors, big men, kings or famous people. Modernity, on the other hand, inaugurated a period in which time was illuminated by the future, and for Christianity the passage of time is aimed at the advent of the Messiah. This "futurist" vision of time has influenced both rationalism, with its tension towards individual progress, and Marxism, mobilized in the search for a bright future for humanity. Contrary to these conceptions, the time of our postmodern societies would be "in crisis", characterized by doubts and uncertainties. Traumatized by the enormous violence of the recent past, suspicious of an uncertain future

that must strive to protect, people can no longer trust neither the past nor the future.
The "study on memory" has become fundamental for anthropologists interested in the phenomenon of identity claims, communitarianism, indigenous rights and cultural rights of regional or national minorities. Faced with the "time of the other", the anthropologist must evaluate both how there are similarities, and how the time of the other is different from his idea of time and calendars. The existence of such substantial debates in the discipline probably explains the recent emergence of fields of study that concern time, near or far. In fact, many anthropological focus on capitalization processes and on commemorative dynamics.

5. Ethnography of seasonal ceremonial rituals in Venosta Valley

Each year the community of Stilfs, a village in Venosta Valley (a north-western valley in the Province of Bolzano), organizes a festive cycle during the winter period: the main actors of this ritual process are the young males only. The performance is interesting as it is related not only to the dimension of seasonality and time, but also to the strategies of recognition and affirmation of the collective identity (Villa 2017).
The ritual events, closely related to the agricultural landscape, are performed in order to obtain abundance and wellbeing for the field products and domestic animals, even though a large part of the community no longer depends on agricultural practices for its survival. All the characters of the rituals are connected to the peasant world that, in this part of the Alps, is closely linked to the economic and social structure of

issn 2612-6966

the farmstead. These carnival-like events can be attributed to the sphere of fertility and most probably originated in ancient times, from pre-Christian cults of an agricultural nature. Some similar rituals have also been studied and described in other European regions in relation to the transition from the winter to the spring season: the annual temporality related to the seasons is a fragment of folkloric time that Christianity was not able to cancel (Grimaldi 2003: 11-12).

The rituals are organized by the young generation and controlled by the older members of the community: it is exactly in these marginal areas that the emotional investment in the festive aggregative rituals seems to be deeper (Porcellana 2011). The municipal territory presents some peculiar geomorphological characteristics: the residential area, located on an elevation (1300 m), is distributed along the main road axis; there are isolated hamlets and farmsteads, the main agricultural cultivations are vegetable patches, meadows, apple orchards and vineyards. Peasant families who are owners of farmsteads constitute most of the population; until 1970 the community counted 1,600 inhabitants, while today there are approximately 1,200 with an evident majority of native German speakers.[2] Many people have left in search of work as workers in the Meran and Bozen areas.

> Here, when we finish compulsory schooling, we all go to work as workers. However, we still like to work the land. The farmstead is my home; I help my father and even my grandfather.[3] I would like to be a secretary, so I will go to a school for secretaries and then my uncle will hire me in his company. Instead, my friend, L., wants to

2. The figure dates back to 2013 (when the four-year ethnographic research was carried out).

3. I1, male, 19 years old (interview collected in April 2012).

> work in a shop in Malles.[4] I am a maths teacher; I went to university in Innsbruck. For me it was important to study. But there was a time when I refused this life, these peasants… Then I understood and came back; now I take care of the farmstead, with my brother. We have reunited.[5]

6. The ritual of *Klosen*: secret nocturnal initiation and diurnal public ceremony

During the winter period three community rituals are celebrated. One of these, for males only, consists in a violent initiation used to transmit all of the organization's knowledge on the rituals and the sense of belonging to the congregation that preserves its traditions (Lévi-Strauss 1985: 43; Remotti, Scarduelli and Fabietti 1989: 60-61). Females are totally excluded from participating, though involved in the sphere of fertility of the land and women.

The ritual ceremonies begin between the 5th and 6th of December, on the occasion of the celebration of Saint Nicholas. Masquerades that occur on this occasion, and not during carnival time, are used as a means to build the aspired world in the real world and are true activators of the transformation (Bargna 2004: 144).

The *Klosen* ritual consists of two distinct moments: the secret nocturnal initiation ritual for 14-year-old teenagers, to grant them entrance into the youth association, and the diurnal ritual ceremony for the entire community.

The initiation ritual, similar to some presented by Van Gennep (1981), takes place at 8 p.m. in the church square. The *Klaubauf* masquerades perform the ritual on the young ini-

4. I2, female,17 years old (interview collected in November 2010).

5. I3, male, 26 years old (interview collected in January 2011).

issn 2612-6966

tiates: they appear from the side streets, screaming loudly inside the masks and clinking the chains with which they will perform the act. The young boys run away but they cannot leave the sacred ritual fence of the churchyard. The *Klaubaufs* chase them, capture them with their chains and screaming, swirl them around. The entire ritual lasts about an hour and is always done in the same place. At the end, all the young boys reach another indoor venue where the entrance of the neophytes in the association is celebrated with music, food and beer until daybreak. Some of the boys we met in a *Gasthof* before the ritual, opened up:

> I am scared and have no idea of what could happen tonight. I'm afraid, for sure, but I have to do it. Nobody wanted to tell me what will happen, not even my brother, S.; he is older than me and did it three years ago. Now he will also be there, but silence… nothing, not a word. I didn't really want to take part but if I don't it would be a disgrace to my family. I have to do it.[6]

The second part of the ritual takes place the next day. The very strict timing followed marks three different moments. There are also three characters that perform all the actions: the *Klaubaufs*, dark demons; the *Esels*, donkeys; and the *Weissen*, Saint Nicholas with the acolytes. Each character makes specific gestures which were handed down through oral narration and direct observance, according to the boys organizing the event.

Unlike the initiation ritual which is performed before very few people of the community (the fathers of the boys), there are hundreds of other spectators (young people, especially girls from the valley).

6. I4, I5, I6, males, 14 years old (interview collected the 5th of December 2010)

The characters in the parade cross the streets of the village, from west to east. At 2 p.m. the *Esels,* wearing colorful costumes and material masks, are the first to arrive from the woods and can be divided into two groups: those marking the movement of the parade accompanied by many cowbells, and the more agile who, bursting into the crowd running and doing somersaults, begin the superstitious act. They look for the girls and pinch them on their arms and buttocks, screaming and yelling. On the bridge they meet the *Klaubaufs* wearing wooden masks with exaggerated traits, goat horns and fleece, who with menacing ways swirl their chains trying to trap the spectators, making them, then twirl while hooked to the metal links. The parade continues along the streets until it reaches the churchyard where, at 5 p.m., the second ritual act takes place. The *Weissens* recite the prayer, "Hail Mary" in Latin and German, and Saint Nicholas gives an extemporaneous educational sermon out loud. All the characters, with their faces uncovered (the only moment the disguise is removed), kneel in the square while they listen. When the saint pronounces the Amen, a paroxysm of sound is triggered: masked *Klaubaufs* and *Esels* stage an acoustic trance that only ends when the last figure falls to the ground exhausted. The noise caused is a good omen for the spring season that still has to arrive (Villa 2017).

> We make noise and it's lovely. When you're in the middle of it all it's sort of like a drug, it's euphoric! The community counts on us, and if we make noise then everything will be okay! We cannot fail, everybody gains from this. Everyone is waiting for this moment, and we are the promise for the country: everything must work perfectly. If we don't do it well, the elderly will then scold us. I drink until I'm almost drunk. It's a party, but when the race with the bells

> is on, then I am sober… each and every one of us wants to be the last, that's how you really impress girls[7].

At 8 p.m. all the masquerades get together in small groups and pay visits to the houses. This pilgrimage dominated by tricks, lasts all night; it is only at the first light of dawn that many characters return to their own homes.

7. The ritual of *Pfluziehen:* the struggle of good against evil

On Shrove Saturdays biennially the ritual event of the *Pfluziehen* («to pull the plough») takes place: there are no masquerades acting out split personalities or contrasting roles.
The ritual begins at 11.30: the youngsters gather at the upper eastern part of the main street. Even though the characters represented are both males and females, all the parts are played only by men. The ceremony is preceded by the recitation of the *Angelus* sung by the *baüer* (the owner of the farmstead) when the clock strikes midnight. Behind the donkey mask, there are six oxen, impersonated by children of different ages, who drag a wooden plough, used for at least one hundred years exclusively for this ritual. The plough is driven by a couple of peasants, surrounded by several helpers in traditional costumes and with agricultural tools in their hands. The parade is closed by extravagantly dressed characters with completely black faces: some represent crafts once practiced by wanderers; others are dressed in old rags and carry broken umbrellas.
At the end of the prayer, with a shout the peasant starts ploughing in the streets of the village: the helpers sow and

7. I7, I8, I9, males 20, 23, 22 years old (interview collected the 10th of December 2010).

issn 2612-6966

beat the street with sticks. Two peasants push a wheelbarrow with cages and chickens and distribute hard boiled eggs, as a sign of prosperity for all unmarried women. The black-faced characters called witches, yell without meaning, trying to impede ploughing and sowing and are beaten by the peasant's helpers. A negative role is also played by the trade representatives: shoemakers, watchmakers, tinkers, chimney sweepers, and street vendors of postcards or household linen. Before it is all over, in the church square the traditional «theft of the *canederli*» takes place to end the ceremony: the more dumplings, *canederli,* the peasant will have saved, the more prosperous will the year be.[8] The audience at this event is mostly composed of unmasked inhabitants, and there are no tourists.

8. Flashes of light in the night: the haruspices of *Scheibenschlaghen*

After the carnival period, the last ceremony, the *Scheibenschlaghen*, is organized. Its main purpose is to chase away winter. In the ritual space next to the woods, a male mannequin and female mannequin are set up. Full of straw and dressed in peasant clothes, these are hoisted on wooden crosses, inscribed with concentric diamonds and planted in the ground (Gorfer 1973: 52).

In the middle of the path there is a large pile of burning wood and the entire community gathers around it for a ritual where fire is seen as the uniting element (Frazer 1965: 712).

8. The theft and defense of the *canederli* takes place with bare hands around the large steaming copper cauldron where these simple meat and bread balls are immersed in the broth. Furthermore, with regard to the relationship between food and fertility rites in the Eastern Alps, see Villa 2013.

issn 2612-6966

The ritual takes place in silence. Each inhabitant holds a long stick made of hazelnut wood and a twine necklace with many wooden blocks, the *karsuntaschaibs*, pyramid sections with a central hole, made of stone pine wood. The disc placed at the top of the stick is heated in the fire until it turns red. Then they go closer to a platform, and moving the stick to the rhythm of an ancient chant,[9] force is applied to the disc so that at the right time it touches the platform and shoots up into the night towards the valley, drawing a hypnotic trail of light in the air.

> See, let me explain, the throw is fundamental, and you cannot make a mistake. It all depends on the trail, you throw and then you look at it. The light that sparks tells us the future. Those old people there, do you see them? They know everything and can tell you the message of the trail. You go to them and they spit out the verdict: well, bad, so-so.[10]

When nearly everybody has finished their throws, the mannequins are set on fire. The community stays to look at the bonfire while it burns in the night, whispering formulas in the dialect to drive away the demons of winter.

9. Conclusions

The recent "overdose" of heritage and folk festivals by cultural anthropologists are sometimes criticized as a nostalgic escape

9. «Oh Reim Reim,/ Fiu wein soll diaschai so sein,/ Dia Scheib und mei/ Knia scheib soll firein,/ Hofer tone sein,/ geat sichs guat,/ hol siohs guat,/ Kourer in du Kischf,/ Geld in der tasch,/ Wein in du flash,/ Pfluag vertut Eart./ Oh Reim, Reim/ Schaug schaug wier/ Di scheib ause geart!» The nursery rhyme invokes the disc of fire so that its sparks are long and the launch good so that you can have luck, your pockets full of money, the wine in the barrels, the well-functioning plow in the earth, the fruits ready for harvest.

10. I10, male 31 years old (interview collected the 24th of February 2009).

to the past, and scholars who deal with them are often reproached for neglecting the observation of the most lively aspects of today's societies (Bromberger 2014). In the Western societies, however, analyzing the "heritagization" processes (because heritage is a dynamic process) allows us to illuminate vast fields; for example, the relationship of the present with the economic environment, the commemorations of industrial heritage, the recreational practices, the historical re-enactments. To observe the "heritagization" process also in this case allows us to understand how time and history have become malleable in contemporary societies, strategically elaborated by large-scale collective projects, very significant to understand the transformations of current societies. This new fields of research reside in the intersection of anthropology and history, and make possible the study that today societies make of the social uses of time (Bonnet-Carbonell 2004).
Therefore, the feasts and rites of the different regions of Europe, as the rite we analyzed, are an excellent material for understanding the transformations of the conceptions of the time in contemporary societies.

References

Bargna, I.L. 2004. "L'entre-deux della maschera come luogo di trans-formazione." *La Rivista Folklorica* 49: 143-152.

Bayart, J.-F. 1996. *L'illusion identitaire.* Paris: Fayard.

Bonnet-Carbonell, J. ed. 2004. *Inventions européennes du temps.* Paris: L'Harmattan.

Bourdieu, P. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement.* Paris: Les editions du minuit.

Bromberger, C. 2014. “Le patrimoine immatériel entre ambiguïtés et overdose.” *L’Homme* 209: 143-151.

Durkheim, E. [1912] 1991. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris: Le livre de poche.

Fabre, D. 1992. *Carnaval ou la fête à l’envers.* Paris: Découvertes Gallimard.

Frazer, J. [1915] 1965. *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. London: McMillan & Co.

Gluckman, M. 1954. *Rituals of Rebellion in South-east Africa.* Manchester: University Press.

Gorfer, A. 1973. *Gli eredi della solitudine. Viaggio nei masi di montagna del Tirolo del sud.* Verona: Cierre Edizioni.

Grimaldi, P. 2003. *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell’Europa tradizionale*. Milano: Franco Angeli.

Halbwachs, M. 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Alcan.

Hartog, F. 2003. R*égimes d’historicité: présentisme et expériences du temps.* Paris: Seuil.

Hobsbawm, E. and Ranger, T. eds. 1983. *The invention of tradition*. Cambridge: University Press.

Hubert, H. and Mauss, M. 1909. “Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie.” In *Mélanges d’histoire des religions*. Paris: Alcan.

Latour, B. 1993. *We have never been modern*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.

Lenclud, G. 2001. “La tradizione non è più quella d’un tempo.” In Clemente, P. and Mugnaini, F. eds. *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*. Roma: Carocci. 123-133.

Lévi-Strauss, C. 1979. *La vie des masques*. Paris: Librairie Plon.

Mauss, M. [1905] 1950. “Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Etude de morphologie sociale.” In *Sociologie et anthropologie*. Paris: P.U.F. 389-478.

Poppi, C. 1998. "Was Frazer Right? Cultural Ecology, Knowledge and Masks in West African and Alpine Cross-cultural Perspective." *Annali di S. Michele all'Adige* 11: 231-246.

Porcellana, V. 2011. "Carnevale e sua madre Quaresima. Una lettura antropologica del Piemonte orientale." *Annali di S. Michele all'Adige* 24: 191-204.

Remotti, F., Scarduelli, P. and Fabietti, U. 1989. *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio.* Bologna: Il Mulino.

Van Gennep, A. 1909. *Les rites de passage*. Paris: E. Nourry.

Van Gennep, A. [1943-1953] 1998. *Manuel de folklore français contemporain.* 4 vol. Paris: Ed. Robert Laffont.

Villa, M. 2013. "Quel mestiere difficile. Ambulanti e venditori girovaghi nel mondo alpino orientale. Discriminazioni identificazioni, repulsione e attrazione. Il *case study* di Stilfs in Vinschgau." *Zapruder* 30: 98-106.

Villa, M. 2017. "Identità e riconoscimento attraverso i culti della fertilità e il paesaggio agricolo nel Tirolo del Sud. Il *case study* della popolazione giovane maschile di Stilfs in Vinschgau." In Grote, G. and Obermair, H. eds. *A Land on the Threshold*. Bern: Peter Lang International Accademic Publishers. 287-304.

Fig. 1. Stilfs. *Klosen* Rite. *Esel* with cowbells (photo Villa M.)

Fig. 2. Stilfs. *Klosen* Rite. *Klaubauf* with chains (photo Villa M.)

Fig. 3. Stilfs. *Klosen* Rite. Prayer (photo Villa M.)

issn 2612-6966

Fig. 4. Stilfs. *Pflugziehen* Rite. Farmer's family and helpers with plow and oxen (photo Villa M.)

Fig. 5. Stilfs. *Pflugziehen* Rite. Negative characters (photo Villa M.)

issn 2612-6966

Fig. 6. Stilfs. *Scheibenslaghen* Rite.
Mannequin burning in the night (photo Villa M.)

Fig. 7. Stilfs. *Scheibenslaghen* Rite. Throwing fiery discs (photo Villa M.)

Musei virtuali e online.
Nuovi modelli di fruizione e di utenza nella Rete

Chiara Canali
Università degli Studi eCampus

Abstract
Online Museums, or Virtual Museums, are increasingly appearing on the contemporary art scene. Through an analysis of the historical perspective and the recent theories of scholars, the article aims to demonstrate how the Online Museum is a valid tool that can support or completely replace the traditional "physical" museum in carrying on research, enhancement and promotion of cultural heritage, above all the positive aspects of fruition and relationship with a new public. After investigating different definitions and categories of Virtual Museum, and the type of users, there is a list of Online Museum sites, highlighting at the end critical and positive aspects of this trend, that is increasingly conquering the public of art.

Keywords: Virtual Museum, Online Museum, Digital Museum, virtual tour, virtual gallery, hypertext, interactivity, accessibility, new technologies, network.

Nel 1947 André Malraux aveva postulato nell'immediato futuro la creazione di *musée imaginaire* (musei immaginari), "musei senza muri", che non avrebbero avuto alcun legame con i musei reali e dove ciascun utente avrebbe potuto visitare le esposizioni museali, superando il limite dell'affollamento di massa e della lontananza dalle opere d'arte.
Jorge Glusberg, nel 1983, rilegge le idee utopistiche di Malraux in un'ottica di fruizione del museo immaginario:

> Il fruitore deve poter essere in grado di selezionare le opere che vuole vedere, quindi deve avere una adeguata istruzione; il vantaggio del museo immaginario è la salvaguardia delle opere che sono sostituite con repliche, con l'opera d'arte si può utilizzare lo stesso meccanismo della riproduzione di una traccia audio: l'utente può fruirne quando lo desidera, inoltre sarebbe ingenuo cercare un cambiamento totale e radicale dell'istituzione museale.[1]

Per oltre un ventennio, a partire dagli anni Ottanta, le esperienze di "museo virtuale" o "museo online" si sono limitate a proporre non più di un "clone digitale del museo reale".[2]
Il metodo espositivo era simile a quello tradizionale, ogni singola opera era organizzata come un microcosmo separato, i percorsi erano solo interni al museo anche quando virtuale, i collegamenti erano unicamente riferiti al genere e alla disciplina dell'opera esaminata. Inoltre non erano appieno sfruttate le potenzialità dell'ipertestualità e della multimedialità; le esperienze di interazione erano poco accessibili e la stessa modalità di fruizione e di esplorazione replicava per lo più gli spazi, le forme e i modi del mondo reale.[3]
Da questa prospettiva chiusa e limitata ne deriva la definizione di museo virtuale elaborata nel 1996 da Geoffrey Lewis per un articolo della versione online dell'Enciclopedia Britannica:

> Una collezione di immagini registrate digitalmente, file audio, documenti di testo ed altri dati di interesse storico, scientifico o culturale cui si accede tramite mezzi elettronici. Un museo virtuale non ospita oggetti reali e quindi non possiede la permanenza e le qualità uniche di un museo secondo la definizione istituzionale del termine.[4]

---

1. Glusberg 1983.
2. Galluzzi 2010.
3. Ivi.
4. Ivi.

Recentemente gli studiosi del fenomeno hanno attuato un ripensamento più profondo del concetto di museo virtuale, favorito dal progressivo potenziamento delle tecnologie digitali, ma soprattutto dall'ampia scala del pubblico che ne fruisce e che richiede un adeguamento delle modalità di comunicazione museale.
In parallelo alla costruzione, da parte dei musei cosiddetti "tradizionali", di una propria presenza in Rete, è andata sviluppandosi la possibilità di costruire siti web con le caratteristiche di museo virtuale, senza che fosse più necessaria l'esistenza di una controparte museale nel mondo "fisico".
Molti ricercatori italiani e stranieri si sono confrontati sulla teoria e pratica del "museo virtuale", sulle sue caratteristiche nonché sui suoi possibili sviluppi futuri.
Una delle più autorevoli e longeve definizioni di museo virtuale è quella di Jamie McKenzie:

> Il museo virtuale è una collezione di artefatti elettronici e informazioni – potenzialmente tutto ciò che possa essere digitalizzato. La collezione può includere dipinti, disegni, fotografie, diagrammi, grafici, registrazioni, spezzoni di video, articoli di giornale, trascrizioni di interviste, database e tanti altri oggetti che possono essere salvati sul server del museo virtuale. Può anche offrire un aggancio alle grandi risorse mondiali relative all'argomento del museo.[5]

Questa definizione, che potrebbe apparire oggi incompleta, segna un vero e proprio cambiamento di rotta nella storia della disciplina museale e ci aiuta a comprendere l'idea di museo virtuale nata negli anni Novanta, in bilico tra presenza online e realtà virtuale offline.
La possibilità di disporre di differenti tipologie di materiali multimediali ha costituito una risorsa per il museo virtuale

5. McKenzie 1995.

e ha determinato l'individuazione di una serie di nuove strategie digitali. A questo proposito interviene Maurizio Forte, ponendo enfasi sulla nozione di ipertestualità e ubiquità dei musei virtuali e sulla possibilità, per l'utente, di interagire con l'interfaccia digitale:

> Con il termine museo virtuale si intende un ambiente informatico caratterizzato da una struttura ipertestuale e ipermediale ed un sistema di interfacce, di metafore che si avvalgono di una rappresentazione grafica più o meno intuitiva e che consentono la navigazione all'interno di tale ambiente, ovvero la possibilità da parte del visitatore di compiere delle azioni e quindi di interagire col contesto potendolo anche modificare.[6]

Il museo virtuale acquisisce forme diverse: archivio digitale, virtual gallery, siti internet a scopo principalmente informativo, tour virtuali, ambienti tridimensionali navigabili e spazi virtuali astratti.

Negli anni Duemila si assiste, quindi, al tentativo di definire con maggiore accuratezza il concetto di museo virtuale, concentrandosi sia sulla diversità dei contenuti presentati che sulla tipologia del contenitore museale, arricchendo e ampliando le definizioni terminologiche precedenti.

Tra gli studi sui musei virtuali, un punto di vista significativo è quello del progetto V-MUST[7] (*Virtual Museum Transnational Network*) che analizza il settore dei beni culturali riportando lo stato dell'arte dei musei virtuali europei.

6. Forte 1998.

7. Il V-MUST è un network internazionale attivo nel settore della musealità virtuale e finalizzato alla creazione di Musei Virtuali, finanziato dalla Comunità Europea nell'ambito del VII Programma Quadro e coordinato dal CNR (Centro Nazionale Ricerche) che include 18 partners provenienti da 12 Paesi europei (Italia, Francia, Germania, Spagna, Belgio, Olanda, Inghilterra, Irlanda, Svezia, Grecia, Cipro e Bosnia) e un Paese extra-europeo (Egitto).

Secondo la definizione del V-MUST riportata da Marco Chiuppesi, il museo virtuale è

> una entità digitale che si basa sulle caratteristiche di un museo con lo scopo di complementare, accrescere, o aumentare l'esperienza museale attraverso personalizzazione, interattività e ricchezza di contenuti. I musei virtuali possono fungere da impronta virtuale di un museo fisico, o possono agire indipendentemente, mantenendo lo status di autorevolezza conferito dall'ICOM nella sua definizione di museo. In tandem con la missione dell'ICOM di un museo fisico, anche il museo virtuale è impegnato nell'accesso pubblico sia ai sistemi di conoscenze incorporati nelle collezioni e nell'organizzazione sistematica e coerente della loro esibizione, così come nella loro conservazione nel lungo periodo.[8]

Questa definizione, come molte altre successive, sottolinea la funzione del museo virtuale online quale prodotto di comunicazione accessibile al pubblico, incentrato sul patrimonio culturale materiale o immateriale, che utilizza forme di interattività a scopi didattici e strumenti di ricerca per valorizzare la conoscenza e l'esperienza del visitatore.
Il museo virtuale offre quindi un'esperienza online che si basa sulla visione di contenuti multimediali, sulla comunicazione e sull'interazione con un nuovo tipo di visitatore: il "visitatore remoto". Galluzzi descrive il visitatore remoto come colui che

> non si appaga dell'aura magica delle sale dei musei e della pacata solennità di sale colme di libri o di filze di archivio. Più che evocazioni egli è in cerca di informazioni che devono essere organizzate ed proposte in maniera nuova rispetto ai tradizionali metodi di comunicazione.[9]

8. Chiuppesi 2016.
9. Galluzzi 1997.

issn 2612-6966

Questo museo si confronta, dunque, con le esigenze di una nuova utenza che mette in evidenza preferenze e bisogni diversi:

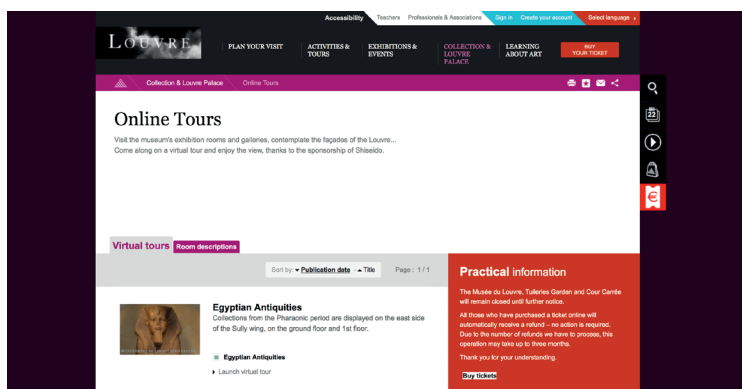
> Gli aspetti più interessanti emersi dallo studio di questo argomento sono essenzialmente legati allo sviluppo di un rapporto diretto e realmente partecipativo tra il museo e l'utenza. Infatti il museo *on line* ha dato vita ad una nuova categoria di visitatori, che interagiscono con l'ambiente virtuale in diversi modi. Questi sono i protagonisti di molteplici attività: dalla consultazione delle schede delle opere alle vere e proprie 'manipolazioni' virtuali delle stesse, dall'accesso a specifici contenuti didattici alla partecipazione attiva nei blog e negli ambienti dei social network. È dunque compito della museologia moderna studiare questa nuova tipologia di utenti, per permettere ai musei di svolgere correttamente la propria missione culturale anche attraverso la Rete.[10]

A questo punto, dopo aver profilato le differenti utenze del museo virtuale, è necessario stilare una classificazione dei tre diversi approcci di museo virtuale che è oggi possibile identificare online.
La prima categoria, quello di spazio virtuale del museo reale "tradizionale", è una replica online del museo reale, ispirata alla configurazione stessa del museo. Il concetto di trasposizione del reale a un corrispettivo virtuale è messo in evidenza da Francesco Antinucci che descrive il museo virtuale come "proiezione comunicativa a tutto campo del museo reale".[11]
Di solito questa categoria permette all'utente di effettuare un tour virtuale per visitare il museo fisico attraverso la navigazione online. Il tour virtuale consente di esplorale online luoghi reali, come sale di musei o siti archeologici digitalizzati. La finalità è quella di rendere fruibile virtualmente uno spa-

10. Bonacasa 2011: 14.
11. Antinucci 2007: 115.

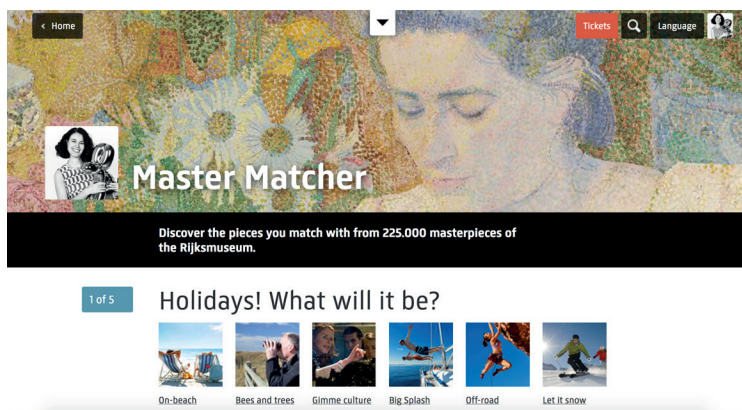
ISSN 2612-6966

zio fisico in modo da avvicinarlo al pubblico e consentirgli un maggior approfondimento culturale e un approccio più diretto ai manufatti. La possibilità di visualizzare un luogo fisico attraverso la sua digitalizzazione permette anche di pianificare nel dettaglio la visita reale conoscendo in anticipo la disposizione di un museo per ottimizzare al meglio il tempo trascorso al suo interno. La virtualizzazione del museo reale è una pratica che si sta diffondendo, in alcuni casi come iniziativa del museo stesso, in altri casi per adeguarsi a un modello di tipo internazionale.

Il primo tra i grandi musei mondiali che ha offerto agli utenti un "tour virtuale" è stato il Louvre. La sezione "Visites virtuelles"[12] consente di analizzare la struttura architettonica di alcune sezioni del museo e di visitare virtualmente alcune aree, tramite dei filmati in 3D realizzati con buona definizione.

Un altro esempio è il Rijksmuseum di Amsterdam che oltre al "virtual tour" tra le opere, che può essere anche personaliz-

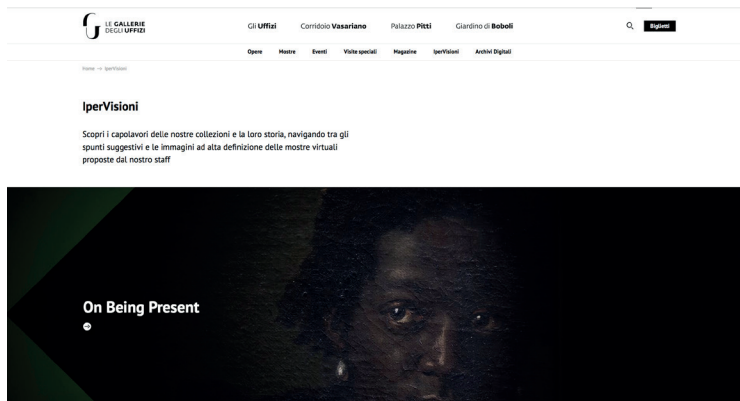
12. https://www.louvre.fr/visites-en-ligne

issn 2612-6966

zato in base agli interessi dell'utente ("Rijksstudio"), propone dei "Multimedia tours"[13] condividendo l'esperienza di visite guidate lungo vari percorsi temporali o tematici.
Infine, la funzione "Master Matcher"[14] sfrutta le tecniche della gamification e dell'interazione online per familiarizzare con il visitatore, incuriosirlo e indurlo alla possibilità di selezionare e individuare, secondo i propri gusti, alcune opere delle collezioni.

In Italia, il sito delle Gallerie degli Uffizi è stato uno tra i primi a essere pubblicato online e a offrire la visita virtuale degli ambienti espositivi. Il progetto di digitalizzazione utilizza la tecnologia Street View che è stata riadattata per la scansione di spazi interni, permettendo di ottenere viste panoramiche a 360 gradi.[15] La tecnologia di visualizzazione permette una navigazione fluida all'interno delle sale e avvicinandosi alle

13. https://www.rijksmuseum.nl/nl/tours
14. https://www.rijksmuseum.nl/en/mastermatcher
15. https://www.florence.net/galleria-degli-uffizi/tour-virtuale-galleria-degli-uffizi.asp

issn 2612-6966

opere appare un link attraverso cui si accede all'immagine visualizzabile in alta risoluzione.
Più di recente, sul sito degli Uffizi sono disponibili mostre virtuali nella sezione "IperVisioni"[16] che consentono al visitatore di scopri i capolavori delle collezioni e la loro storia, navigando tra le storie e le immagini suggerite online.

La seconda categoria, lo spazio virtuale astratto, descrive i musei virtuali online che non hanno un preciso riscontro in un museo fisico, e sono nati per promuovere principalmente l'arte digitale. Questi musei virtuali ospitano al loro interno percorsi e opere offrendo vari livelli di interattività e immersività. Questi casi hanno in comune la caratteristica di essere originali rispetto ai contenuti proposti, nessuno di essi si presenta come copia virtuale del reale, sia dal punto di vista del contenitore che del contenuto, ma come un nuovo progetto espositivo.
Le opere digitali custodite all'interno di questi musei sono spesso inedite e non sono mai state fisicamente esposte in un

16. https://www.uffizi.it/mostre-virtuali

museo, consentendo modelli di fruizione e strumenti conoscitivi di tipo nuovo.
Uno dei primi esempi di questo tipo è il Guggenheim Virtual Museum (GVM), museo accessibile esclusivamente attraverso il web, progettato nel 1999 dagli architetti dello studio newyorkese Asymptote. Commissionato dalla Guggenheim Foundation, questo progetto aveva lo scopo di concepire un nuovo spazio digitale tridimensionale in cui muoversi come in uno spazio reale. La forma dell'edificio, ispirata alla spirale di Frank Lloyd Wright, poteva essere percorsa nei vari piani con l'aiuto di una barra di navigazione: "the Plaza" visualizzava i servizi del museo; "the Venue" era la porta di accesso al museo mediante una serie di webcam e altre applicazioni interattive; "the Galleries" era il luogo in cui scoprire le opere elettroniche.
Il Guggenheim Virtual Museum non è mai stato pubblicato online perché la navigazione in real-time dello spazio 3D richiedeva molta potenza di calcolo per i tempi, ma è stato di esempio per gli esperimenti successivi, come quelli più recenti dello Streaming Museum e dell'Adobe Museum of Digital Media.
Lo Streaming Museum[17] è il primo museo online, ideato e fondato da Nina Colosi. Si tratta di spazio pubblico globale che sviluppa mostre multimediali collaborando con sedi e centri culturali dislocati nei sette continenti. Nato il 29 gennaio 2008, durante il 2° anniversario dalla morte di Nam June Paik, lo Streaming Museum è stato ispirato alle teorie del coreano di libera informazione e di scambio aperto di idee e cultura. Per l'evento inaugurale ha trasmesso il video

17. www.streamingmuseum.org

Good Morning Mr. Orwell (1984) di Paik, in simultanea sugli schermi pubblici di ogni continente. Da allora, le mostre dello Streaming Museum sono rimaste accessibili online in tutte le sedi internazionali. Il sito presenta le mostre in corso negli spazi pubblici internazionali e fornisce informazioni sulle mostre passate e sui programmi correlati dal punto di vista tematico, quali spettacoli performativi, eventi di apertura e conferenze. Lo Streaming Museum, sottolineando l'importante ruolo che la tecnologia e l'arte hanno giocato nell'attuale società globale, assicura una continua fruizione democratica alle arti attraverso una programmazione online in diretta di tutti gli eventi.

L'Adobe Museum of Digital Media (AMDM)[18] è un museo digitale architettato interamente online, inaugurato nell'autunno del 2010 (attualmente consultabile come memoria di

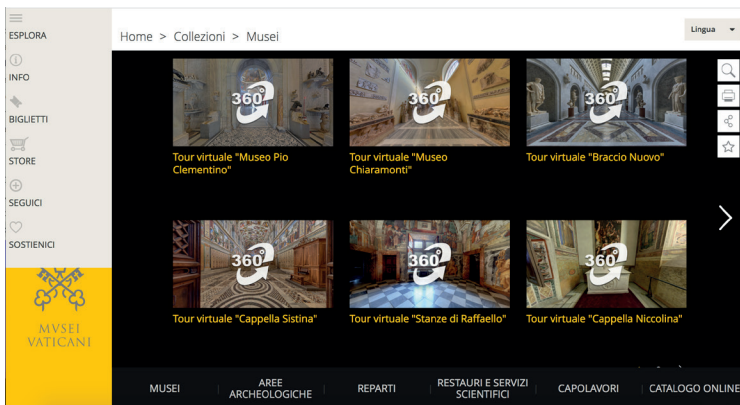
18. www.adobemuseum.com

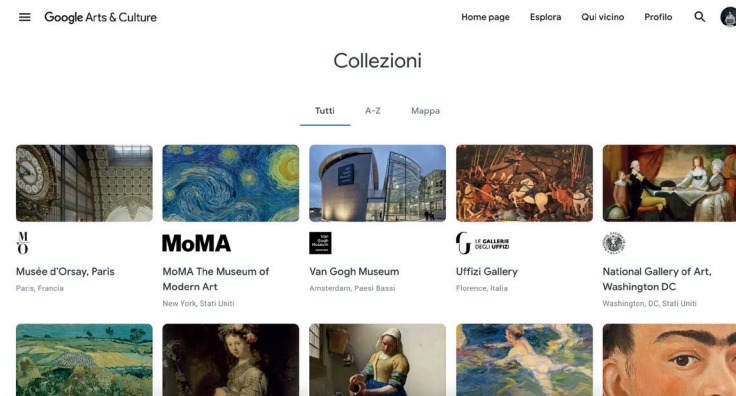
issn 2612-6966

archivio sul canale AdobeMuseum di YouTube).[19] La piattaforma interattiva offriva ai visitatori tre possibilità: il primo pannello apriva a un tour virtuale della struttura fantasmagorica e aerodinamica dell'edificio che ospitava il Museo, che presentava un ampio spazio centrale con auditorium per le mostre temporanee, mentre le torri laterali ospitavano le mostre passate e le opere della collezione permanente. Come recitava la directory di presentazione del Museo, guidata da una voce metallica femminile:

> La mission dell'Adobe Museum of Digital Media è di mostrare e preservare opere innovative e di mettere a disposizione un forum per commentare con esperti il grado in cui i media digitali modellino e influenzino la società d'oggi. Aperto 365 giorni l'anno, 24 ore al giorno e accessibile da ogni parte del mondo, AMDM è un luogo per riflettere sull'importanza e l'impatto dei media digitali sulle nostre vite. Il Museo è un deposito sempre in cambiamento di mostre. I percorsi espositivi saranno curati dalle personalità leader nel campo dell'arte, della tecnologia, dell'industria culturale, per stimolare dibattiti sempre freschi intorno al continuo evolversi del paesaggio digitale.[20]

19. https://www.youtube.com/channel/UCHl_IQ21syscO7Wi3sdw7dQ
20. Ivi.

I musei virtuali di prima categoria mantengono, per quanto possibile, la relazione simbolica con lo spazio “tradizionale” e l’oggetto materiale rappresentato nella riproduzione digitale, per via del rapporto istituzionale con la sede fisica di conservazione. Nei musei virtuali astratti, che nascono privi di connessione con musei “tradizionali”, il rapporto simbolico con il modello fisico di partenza è, invece, molto più labile o inesistente.

Rileggendo questi spazi secondo le definizioni individuate da Augé, il museo virtuale emanato da un museo tradizionale è la proiezione digitale di un “luogo” identitario, relazionale, storico. Il museo digitale della seconda categoria, invece, non è né un luogo né un non-luogo, ma è finalizzato unicamente alla fruizione di contenuti digitali in ambienti tridimensionali, accessibili in modalità immersiva, eventualmente anche tramite l’uso di dispositivi da “realtà virtuale”.
Infine, una terza categoria è quella che potremmo definire come un “hub virtuale”, ossia un luogo virtuale di aggregazione di beni pertinenti a più musei, spazi o territori.

Un esempio per tutti è Google Art Project, sito lanciato nel 2011 con le opere di 17 musei di rilevanza internazionale – tra i quali gli Uffizi ed i Musei Capitolini. Il numero di istituzioni museali che collaborano al progetto cresce di anno in anno. Google Art Project, con la sua nozione di "art on line", consente visite nei corridoi dei principali musei del mondo con la possibilità di visualizzare alcune delle opere di maggior pregio nella sezione dei "capolavori" e di accedere ai relativi approfondimenti.

Nel dicembre 2013 il Google Art Project è stato incorporato nel Google Cultural Institute e alle opere dell'Art Project ha affiancato una serie di progetti tematici per rendere disponibili in versione digitale materiali solitamente conservati negli archivi di istituzioni culturali e non sempre esposti al pubblico. La digitalizzazione di un enorme catalogo di artefatti e di un esteso patrimonio immateriale ha reso evidente la possibilità di ampliare in misura esponenziale la funzione degli archivi e dei depositi, trasformandoli in banche dati navigabili in modo personalizzato.

issn 2612-6966

In tutte queste categorie è evidente come l'applicazione, al concetto di museo, delle tecnologie di informazione e comunicazione sta contribuendo a caratterizzarlo

> non più come un luogo fisico ma come una rete di servizi, che iniziano ben prima della vera e propria visita e terminano molto dopo. La visita stessa è completamente reinventata e modellata attraverso modalità di fruizione moderne, dinamiche e molto coinvolgenti, come i sistemi di *virtual reality* o di *augmented reality* e le tecnologie che simulano il *touch* tramite un sistema di telecamere o puntatori laser in grado di riconoscere gli oggetti.[21]

Una delle critiche più evidenti all'idea di museo online e all'applicazione di queste tecnologie per la fruizione virtuale delle sale di un museo, delle opere di una collezione e, più in generale, del patrimonio culturale di una città o di un territorio, è che lo scopo possa essere solo quello di voler banalmente surrogare la visione diretta delle opere, sostituendo il museo reale con quello virtuale. Il rischio è quello della spettacolarizzazione dei contenuti culturali e della riduzioni le delle funzioni museali a quelle di un parco di divertimento online.

Lo studioso Antonio Paolucci afferma, inoltre, che la full immersion nei saperi, la navigazione negli ambienti virtuali e la fruizione delle riproduzioni digitali, promessa e garantita dai mezzi della comunicazione elettronica, non possono offrire gli stessi approfondimenti e procurare le stesse emozioni che regala il percorso individuale e fisico all'interno delle sale di un museo. Paolucci sottolinea, infine, che il rischio legato all'uso delle tecnologie della *virtual reality* applicate ai beni museali è rappresentato dal cosiddetto "placebo mediatico", termine con il quale intende il fenomeno per cui una fruizio-

21. Canina, Celino, Frumento, Pagani e Simeoni 2008: 8.

ne virtuale possa essere già soddisfacente per l'utente e quindi non stimolare una ulteriore visita reale al museo.[22]
Al contrario, secondo Lamberti, le tecnologie della *virtual reality* si offrono alle istituzioni museali come uno strumento prezioso a disposizione degli utenti, che permette di assolvere a diversi compiti culturali (da quelli informativi a quelli di conoscenza fino a un coinvolgimento personale sempre maggiore), rivolgendosi al pubblico in maniera molto più efficace di quanto non sia stato possibile in precedenza con i mezzi di comunicazione tradizionali.[23]
Tra gli ulteriori aspetti positivi dei musei online c'è anche la possibilità di ampliare e sviluppare le peculiarità insite nella loro concezione di accessibilità e immaterialità, cioè la reperibilità continua di informazioni, l'ubiquità di collegamento, gli aggiornamenti in tempo reale, lo scambio di informazioni di qualsiasi genere. Come risultato di questi sistemi aperti e modulabili, l'utente è in grado di "muoversi" a piacimento e di visitare l'ambiente virtuale ottenendo sensazioni percettive analoghe a quelle che proverebbe visitando un ambiente reale.[24]
Il consumo culturale a domicilio, a portata di un click, è infatti uno scenario già prefigurato in passato da studiosi del progresso come P. Valéry,[25] ma oggi ancora più attuale e necessario in un momento storico di grande velocità delle idee e dei pensieri ma di mobilità fisica ridotta.[26]

22. Paolucci 1999.
23. Lamberti 2004: 14-16.
24. Antinucci 1996.
25. Valéry 1996.
26. Questo articolo è stato scritto durante il periodo di "quarantena" dettata dall'emergenza sanitaria del Coronavirus che ha richiesto la per-

Come sostiene la critica, il valore aggiunto dato dalla creazione dei musei online e dall'utilizzo della *virtual reality* nel campo di applicazione dei musei e dei beni culturali in generale, risiede nelle possibilità di consentire esperienze interattive personalizzate e immersive e, quindi, di favorire i processi di conoscenza anche in assenza dei manufatti reali.[27] Gli studi realizzati nel corso degli ultimi anni hanno, inoltre, dimostrato che poter accedere virtualmente alle sale e alle collezioni dei grandi musei italiani ed esteri non ha affatto limitato la possibilità di attuare una visita reale nonostante, a questo proposito, si siano alzate le critiche da parte di storici dell'arte come Achille Bonito Oliva il quale definisce la fruizione delle opere d'arte in formato digitale come una contemplazione dimezzata: "… è come se l'opera perdesse un concetto globale e assumesse solo le vesti del fantasma".[28]
Ancora a proposito di questo argomento, Carotenuto scrive che lo sviluppo della fruizione telematica dei musei deve essenzialmente indirizzarsi verso un approccio di tipo didattico, piuttosto che estetico. Secondo l'autore, le opere d'arte non sono riducibili solamente a un'immagine, dato che possiedono una "dimensione materica" che non può essere dimenticata e nemmeno evocata da una riproduzione digi-

manenza a casa dell'intera popolazione italiana e globale. Lo stop forzato delle attività ha coinvolto anche le istituzioni museali, imponendo l'annullamento di mostre ed eventi e la chiusura di musei e luoghi della cultura. Molte strutture culturali italiane e internazionali hanno messo a disposizione degli utenti i loro musei virtuali con tour guidati delle mostre e delle collezioni, registrando un boom di visite online.
27. Forte e Franzoni 1997.
28. Bonito Oliva 1996.

tale, per quanto fedele essa sia. La matericità delle superfici, le tonalità cromatiche, le dimensioni e le proporzioni dell'opera, assieme al contesto in cui è collocata, sono fattori che nella riproduzione si vanno perdendo, mentre nella fruizione immediata concorrono a determinare in modo sostanziale l'impatto sull'osservatore.[29]
In conclusione lo storico e architetto Fulvio Irace traccia una strada che può essere efficacemente seguita in futuro:

> Il museo virtuale non ha bisogno di allestimenti o di spazi tangibili, ma piuttosto di nuove figure di mediatori culturali in grado di operare sia sul terreno dei contenuti sia su quello della visualizzazione. Per evitare il rischio di un uso improprio della tecnologia e la deriva verso una spettacolarizzazione che tradisce il significato critico dell'incontro con l'arte, è necessario infatti un paziente lavoro di costruzione di narrazioni (*digital storytelling*), che procedano in maniera corretta dall'evidenza dei reperti, trovando nelle diverse pratiche di visualizzazione (dalla bidimensionalità all'ambiente immersivo) il *medium* più coerente ed efficace.[30]

Riferimenti bibliografici

Antinucci, F. 1996. "Se i musei sono immagini puoi vederli e capirli di più." *TELEMA. Arte e telematica, segni e linguaggio* 6: 48-54.

Antinucci, F. 2007. *Musei Virtuali. Come non fare innovazione tecnologica*. Roma-Bari: Laterza.

Bonacasa, N. 2011. *Il museo on line. Nuove prospettive per la museologia*. Palermo: Oadi.

Bonito Oliva, A. 1996. "L'anoressia dell'arte." In <http://www.mediamente.rai.it/home/bibliote/intervis/b/bonitool.htm>.

29. Carotenuto 1996.
30. Irace 2008: 7-10.

Canina, M., Celino, I., Frumento, E., Pagani, A. e Simeoni, N. 2008. "Beni culturali: lo sviluppo del settore passa dall'ICT." *Beltel* 130: 8-13.

Carotenuto, A. 1996. "Non ci sono più limiti né di spazio né di tempo." *TELEMA. Arte e telematica, segni e linguaggio* 6.

Chiuppesi, M. 2016. "Musei virtuali e inclusione sociale." *Rivista trimestrale di Scienza dell'amministrazione* 1: 3-4.

Forte, M. e Franzoni, M. 1997. "Quale comunicazione per i Musei in Internet? Modelli e metafore di navigazione." In <http://www.feemproject.net/isaac/public/voce/1192547558_quale_comunicazione_per_i_musei_in_internet_.pdf>.

Forte, M. e Franzoni, M. 1998. "Il museo virtuale: comunicazione e metafore." *Sistemi intelligenti* X/2: 208.

Galluzzi, P. 1997. *I formati della memoria. Beni Culturali e nuove tecnologie alle soglie del terzo millennio*. Firenze: Giunti Editore.

Galluzzi, P. 2010. "Museo Virtuale." In *Treccani, Enciclopedia Italiana – XXI Secolo (2010).* In <http://www.treccani.it/enciclopedia/museovirtuale_(XXISecolo)/>.

Glusberg, J. 1983. *L'ultimo museo: musei freddi e caldi, vecchi e nuovi, immaginari, integrati*. Palermo: Sellerio.

Irace, F. 2008. *Design&culturalheritage. Immateriale, virtuale, interattivo*. Milano: Politecnico di Milano.

Lamberti, C. 2004. "Il web del museo: proposte per uno standard." *Nuova Museologia* 9: 14-16.

McKenzie, J. 1997. "Building Virtual Museums." In Forte, M. e Franzoni, M. 1998. *Il museo virtuale: comunicazione e metafore. Sistemi intelligenti* X/2: 208.

Paolucci, A. 1999. "Benvenuti musei multimediali ma utilizziamo bene quelli veri." *TELEMA. Arte e telematica, segni e linguaggio* 16.

Valéry, P. 1996. *Il problema dei musei*. Milano: Tea.

Open Journal of Humanities, 4 (2020)
issn 2612-6966

Représentations sociales des langues en milieu pluri-/ multilingue. Une étude menée auprès des Africains subsahariens francophones installés à Naples et à Castel Volturno

Daniela Puolato
Université de Naples "Federico II"

Abstract
This study is devoted to the social representations of the languages spoken among the Francophone Sub-Saharan Africans living in Naples and Castel Volturno (province of Caserta-Italy). The languages analyzed are French, Italian, Neapolitan, and the languages that respondents consider to be their mother tongues. The exclusively qualitative analysis is based on the method of free association and it aims at comparing the semantic components of the representational system(s) of the languages in contact, as well as identifying the factors that are likely to modify the content of the representations. The overlap between the representation of Italian and the mother tongues, which share some descriptive, functional, and emotional elements, creates a potential area for a reorganization of the representational system.

Keywords: linguistic representations, free association, multilingualism, sociolinguistics, migration contexts.

Introduction

La migration, phénomène éminemment multidimensionnel, est également une expérience métalinguistique. La façon dont le sujet se représente les langues de son répertoire, donc le rapport qu'il entretient avec les langues d'origine et avec celles du pays d'accueil, module cette expérience. Les flux migratoires redessinent et complexifient sans cesse, à l'échelle globale et locale, les constellations ethno-sociolinguistiques de notre société et le plurilinguisme des individus.
Cette étude est centrée sur les rapports entre les langues en contexte d'immigration, celui de la Campanie, et, tout particulièrement, au sein du groupe des Africains ressortissant de pays subsahariens francophones. Elle s'inscrit dans le cadre d'une enquête portant sur le pluri-/multilinguisme dans la ville de Naples et ses environs et sur l'émergence de la langue française au niveau du paysage linguistique[1] et de la communication inter- et intra-ethnique. À

1. Voir Puolato 2019.

la charnière entre cognitif et social, entre individu et société, qu'elles soient conçues comme préexistantes au langage ou produites *par* et *dans* le langage,[2] les représentations sociales des langues sont au cœur du contact intra-/inter-linguistique et interculturel. Dans cet article, elles sont considérées comme un produit interactionnel et analysées à travers la méthode des associations libres qui est censée mettre en évidence les traits saillants d'une représentation. L'article s'organise autour des quatre volets suivants : survol de la notion de représentation sociale, description des lieux et des modalités de réalisation de l'enquête, présentation des données issues des tests d'association et réflexions conclusives.

1. La représentation sociale

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il est opportun de définir – sans prétendre aucunement à l'exhaustivité – la notion de « représentation sociale » (désormais RS). Cette notion est issue de la psychologie sociale, notamment des travaux pionniers d'Émile Durkheim (1898) qui distingue entre représentations « individuelles » et « collectives ». Les premières constituent un état mental de l'individu et sont, par conséquent, instables, variables, voire éphémères, tandis que les deuxièmes constituent un « fait social » et sont beaucoup plus stables. Après une période d'oubli, l'intérêt pour le concept de représentation collective se renouvelle grâce à Moscovici (1961, 1989, 1994) qui en poursuit la théorisation proposant la notion de RS. Dans son ouvrage de 1961, les RS sont définies en termes généraux comme des « univers d'opinions » qui s'élaborent au sein des échanges interindividuels à travers l'« objectivation » et l'« ancrage ». Il s'agit de mécanismes cognitifs qui permettent au sujet de sélectionner les éléments d'information pour les ramener à un schéma figuratif et les transformer en réalités perceptibles. En d'autres mots, l'objectivation reconduit l'abstrait au concret, l'ancrage familiarise l'étrange et le nouveau. Jodelet (1989 : 36) définit la RS comme « *une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction* d'une *réalité commune à un ensemble social* ».
Selon le modèle structural de Jean-Claude Abric (1993, 2001) et Claude Flament (1995), la représentation consiste en éléments centraux, qui forment le « noyau central » (le schéma figuratif de Moscovici), et en éléments périphériques. Le noyau central génère le sens global de la représentation et détermine la nature des liens entre ses différents éléments. Le noyau constitue la partie stable et socialement partagée des RS. C'est pourquoi il joue un rôle important au niveau de l'identité sociale et de la différenciation intergroupe. En re-

2. Voir Maurer & Raccah 1998.

issn 2612-6966

vanche, le système périphérique permet à la représentation de s'inscrire dans les contingences quotidiennes et dans les expériences personnelles du sujet. Il correspond à la dimension évolutive et opérationnelle de la représentation. Abric (2003 : 61-62, 75-76) admet également l'existence d'une « zone muette » de la RS, « constituée d'éléments contre-normatifs » et qu'il définit :

> un sous-ensemble spécifique de cognitions ou de croyances qui, tout en étant disponibles, ne sont pas exprimées par les sujets dans les conditions normales de production […] et qui si elles étaient exprimées (notamment dans certaines conditions), pourraient mettre en cause des valeurs morales ou des normes valorisées par le groupe.

Pour atteindre cette zone muette, il faudrait « réduire la pression normative » qui caractérise, par exemple, les situations de questionnement direct.

Si les méthodes associatives ne permettent pas de contourner ce genre d'obstacle, il est aussi vrai que, comme l'écrit Abric (1994 : 60), elles « reposent […] sur une expression verbale que l'on s'efforce de rendre plus spontanée, moins contrôlée et donc par hypothèse plus authentique ».[3] L'association libre de mots consiste à demander au sujet de mentionner un mot ou des groupes de mots qui lui viennent à l'esprit (des induits) à partir d'un mot inducteur. La fréquence des induits ou leur apparition en premier sont un indice de leur saillance dans la définition de la représentation. C'est pourquoi l'association libre donneraient accès aux éléments constitutifs des RS. Dans la perspective de la psychanalyse freudienne, elle permettrait également de faire émerger des contenus implicites ou latents.

L'intérêt toujours croissant pour les RS réside également dans leur capacité d'exercer une influence sur les comportements des individus. Jodelet (1989 : 31) écrit :

> elles nous guident dans la façon de nommer et définir ensemble les différents aspects de notre réalité de tous les jours, dans la façon de les interpréter, statuer sur eux et, le cas échéant, prendre une position à leur égard et la défendre.

Même s'il est courant d'attribuer aux RS la propriété d'être stables, Windisch (1989 : 176-177), orienté davantage vers la sociologie et la sociolinguistique, insiste sur leur caractère interactif et dynamique. En outre, il considère que la « dimension affective et émotive » est un aspect essentiel lors de l'élaboration des RS et de leur fonctionnement. L'auteur (1989 : 179-180) met également l'accent sur le rôle des RS dans la compréhension des rapports interculturels :

> les contacts entre cultures et langues différentes sont, en effet, largement fonction des représentations réciproques, des stéréotypes, des préjugés, soit de tout un côté subjectif et vécu.

3. Voir également Vergès 1992, Abric 2003.

Objet et source des RS, les langues se trouvent inextricablement liées à celles-ci. L'apprentissage des langues, en particulier celui de la langue maternelle, produit et véhicule des RS qui se transforment en véritables croyances individuelles.[4] L'analyse des RS associées aux différentes langues et cultures en contact est partie intégrante de l'étude du multi-/plurilinguisme. Windisch (1989 : 179) écrit :

> étudier les contacts langagiers revient nécessairement à porter attention aux représentations qu'ont les uns des autres les groupes en interaction, aux attentes, aux motifs, aux conflits, aux procédures et stratégies d'adaptation ou, au contraire, aux mécanismes de rejet, de résistance et de défense.

2. Présentation de l'enquête et méthodologie

Cette étude, d'orientation carrément qualitative, s'appuie sur une enquête effectuée entre mai 2018 et décembre 2019 auprès de 14 Africains provenant de pays subsahariens francophones, dont la moitié habitent Naples[5] et l'autre moitié Castel Volturno (province de Caserte).[6] Ils se sont installés dans ces lieux depuis plus de trois ans. Seuls font exception trois d'entre eux (un est arrivé il y a un peu plus d'un an et deux sont arrivés il y a à peu près deux mois). L'échantillon ne comprend qu'une seule femme. Les informateurs appartiennent à différentes classes d'âge : de 19 à 28 (5 informateurs), de 31 à 47 (6 informateurs) et de 51 à 64 (3 informateurs). Ceux qui vivent à Naples proviennent du Bénin (Sourou), du Burkina Faso (Serge), du Mali (Kader), du Sénégal (Louis et Diop) et de la République Démocratique du Congo (Kevin et Jean-Baptiste). Ceux qui habitent Castel Volturno sont originaires du Bénin (Mario, Marie, Jean et Jacques), de la Guinée (Idris) et du Mali (Ousmane et Michel).[7] Les données ont été recueillies au moyen d'interviews réalisées en face à face, à micro ouvert, en français et à l'aide d'un questionnaire semi-structuré s'organisant autour de trois axes majeurs : identification des informateurs et biographie linguistique, rapport aux langues et rapport au territoire. Ce questionnaire comprend également une batterie de tests associatifs. La tâche consistaient en l'association des langues française, italienne, napolitaine et maternelle au premier mot qui leur venait à l'esprit mais appartenant à l'une des catégories suivantes: partie du corps, verbe/action, substantif/nom, couleur, adjectif/attribut, objet, personne ou personnage, sentiment (cet ordre correspond à la succession des questions dans le questionnaire). Les questions se conforment au modèle suivant :

4. Voir Harré 1989 : 134.
5. Pour un aperçu de la présence étrangère à Naples, voir Zaccaria 2010.
6. Au cours de ces cinquante dernières années, cette commune a subi un processus d'ethnicisation dû à la présence massive d'immigrés, Ghanéens et Nigérians surtout. Pour plus de détails, voir Petrarca 2016 et Salmieri & Orsini 2018 : 149.
7. Par souci d'anonymat, les prénoms des informateurs-locuteurs ont été inventés.

Quel(le) [catégorie x] associes-tu/associez-vous à *a. la langue française ?*
b. la langue italienne ?
c. la langue napolitaine ?
d. ta/votre langue maternelle ?

Même si les différentes catégories d'association se mêlent à des questions d'une tout autre nature, il est aussi vrai que l'association de chaque catégorie se répète quatre fois de suite (une fois pour chaque langue), ce qui a pu favoriser l'effet de halo ou de contamination entre les questions. Toutefois, les cas de réponses identiques résultent plutôt d'un effet de blocage que les tests ont produit chez certains sujets, et cela malgré les explications préliminaires concernant les buts du test et les modalités de réponse. Ces informateurs ont eu tendance à donner la même réponse pour les quatre langues, à ne donner aucune réponse[8] ou à s'éloigner complètement de la question posée.[9] Pour ce qui est des autres informateurs, on peut souligner qu'ils n'ont répondu qu'après avoir pris un certain temps de réflexion.

La difficulté majeure qui se pose lors de l'interprétation des réponses est de savoir dans quelle mesure elles reflètent la culture et les langues d'origine des informateurs ou selon quel système représentationnel influencé par la culture occidentale elles ont été élaborées. La migration, parfois de longue durée, le degré de maîtrise du français, la diffusion de cette langue dans les pays de provenance, ainsi que son emploi comme langue des interviews constituent autant de facteurs qui peuvent avoir agit en tant que filtre linguistique et culturel plus ou moins « déformant ». Par conséquent, lors de l'analyse des données, il faut tenir compte des valeurs culturelles européennes, en particulier celles associées à la langue française, et africaines, dans ce dernier cas au prix d'une inévitable généralisation, étant donnée l'hétérogénéité ethnolinguistiques des informateurs. En effet, les sujets de l'échantillon parlent et/ou comprennent entre 4 et 11 langues, dont la langue ethnique,[10] une ou plusieurs langues véhiculaires interethniques, l'arabe (s'ils ont fréquenté les écoles coraniques), l'italien (langue d'immigration) et une ou plusieurs langues internationales (langues officielles des pays d'origine et langues de scolarisation), anglais et français notamment. Nous avons relevé 13 langues africaines que les informateurs ont identifié comme leur « langue maternelle ». On sait que, dans les contextes de plurilinguisme ambiant, la notion de

8. Ce cas extrême ne concerne qu'un seul informateur. Un autre (Serge) n'a différencié ses réponses que selon les catégories, mais il a systématiquement fourni la même réponse pour les quatre langues au sein de chaque catégorie.
9. Ces cas sont indiqués par « autre réponse » dans les tableaux de présentation des données.
10. Langue du groupe ethnique d'appartenance.

langue maternelle, déjà en soi ambigüe quant à ses critères définitoires, est totalement inadéquate.[11] Dans cette étude, elle sert à cerner les significations éventuelles que lui attribuent les locuteurs[12] et n'est pas utilisée comme une catégorie préconstruite, mais comme une notion ayant un « caractère dynamique et pluriel » (Samari 2016 : 94). Elle peut donc renvoyer à la langue ethnique, à la L1,[13] à la langue véhiculaire dominante ou à la langue la mieux maîtrisée, selon le choix des locuteurs.[14] Le degré d'appropriation de la langue ethnique peut varier fortement. La famille peut être le lieu d'acquisition des langues ethniques autant que de la langue officielle et/ou d'une des langues dominantes de l'environnement ambiant. En effet, l'échantillon comprend, au total, une vingtaine d'autres langues africaines que les informateurs parlent quotidiennement et une dizaine de langues africaines dont ils affirment n'avoir qu'une compétence purement réceptive. Les langues recensées appartiennent pour la plupart à la macro famille Niger-Congo, y compris le sous-ensemble des langues bantoues. Un nombre plus restreint de langues se rattachent aux familles nilo-saharienne et afro-asiatique.
Sauf un, les Africains interviewés sont tous diplômés (deux ont obtenu une maîtrise, un possède un doctorat en médecine). Ils ont appris le français essentiellement à l'école, certains déclarent avoir appris et utiliser cette langue en famille. Lors des tests d'autoévaluation des compétences linguistiques, ils affirment le parler « bien » ou « assez bien » et le comprendre « bien » ou « très bien ». Le niveau de diffusion du français dans les pays d'origine, en famille et dans les domaines publics, change selon le pays considéré. Sur la base des déclarations des informateurs, à l'exception du Congo, de la RD Congo et de la Guinée, l'usage du français en famille reste restreint, voir absent ; en raison de son statut de langue officielle, son emploi concerne

11. Pour une approche critique de la notion considérée voir, entre autres, Samari (2016).

12. Cet aspect de la recherche n'est pas traité ici.

13. La L1 renvoie à la première langue de socialisation, acquise hors situation formelle d'apprentissage. Toutefois, ce concept ne rend pas compte, par exemple, des situations de polygamie. Lorsque le conjoint et les coépouses éventuelles sont des locuteurs natifs d'une langue différente de celle de la mère, celle-ci n'est pas la seule langue première à laquelle l'enfant est exposé (Leconte 2001 : 82-83).

14. Les langues que les informateurs ont indiquées comme langues maternelles sont les suivantes: lari, mandjacque, dendi, mandingue, wolof, bissa (après avoir indiqué cette langue, le locuteur affirme parler également le mooré), doondo, pular, fon, gon (2 locuteurs), popo, bambara. Ces langues coïncident avec l'appartenance ethnique. Le mandjacque, le lari et le doondo sont des langues dont les locuteurs n'ont qu'une compétence surtout réceptive. L'informateur d'ethnie mandjacque est wolophone, tandis que les informateurs appartenant aux groupes ethniques lari et doondo parlent couramment kikongo-kituba et français.

essentiellement les domaines formels.[15] Dans le contexte d'immigration – comme dans les pays d'origine d'ailleurs – les pratiques linguistiques des informateurs sont caractérisées par le « mélange » des langues. À Naples, parmi les ressortissants de pays africains francophones, prévaut le trilinguisme italien-français-wolof (la communauté sénégalaise est majoritaire), à Castel Volturno le bilinguisme italien-anglais (Ghanéens et Nigérians constituent le groupe numériquement dominant). En général, les langues ethniques sont utilisées surtout avec les parents et les ami(e)s restés en Afrique et/ou pour la communication intraethnique. Le français joue le rôle de langue véhiculaire inter- et intra-ethnique, outre que de « langue pont » facilitant l'apprentissage de l'italien.

Encore faut-il souligner que la majorité de nos informateurs ont grandi, travaillé ou étudié dans les grandes villes africaines (Dakar, Cotonou, Brazzaville, etc.) qui constituent donc, plus que les villages, leur contexte de référence. En outre, l'Italie n'est souvent pas leur premier déplacement à l'étranger. En effet, plusieurs d'entre eux ont séjourné dans différents pays africains, européens (France, Suisse, Espagne, Allemagne) et en Chine.

Ces aspects amènent à supposer que les informateurs de l'échantillon sont les représentants d'une Afrique moderne, occidentalisée, scolarisée, ce qui ne signifie évidemment pas qu'ils ne maintiennent des liens, plus ou moins étroits, avec la culture africaine traditionnelle et, dans certains cas, arabo-islamique.

Étant donné la diversité linguistique et culturelle de l'échantillon, il serait hasardeux, voire impossible, de choisi *a priori* un système de valeurs, de croyances, de symboles comme cadre explicatif des données recueillies. Comme l'écrit Lugan (2002, cité dans Djembi 2015 :18), le « principal point commun des peuples africains est d'habiter le même continent. Tout le reste les sépare : le mode de vie, l'allure morphologique, la langue, la culture, la religion, et parfois même la couleur de la peau ». C'est pourquoi, tantôt élicités tantôt spontanés, les commentaires explicatifs que les informateurs ajoutent à leur réponses revêtent une importance capitale. Ils permettent, la plupart des fois, de préciser la signification des associations produites.

Dans les pages qui suivent, nous présentons une analyse détaillée des tests portant sur les parties du corps, les verbes et les couleurs et de certaines associations, issues des autres catégories prises en compte, susceptibles de préciser ou enrichir le système représentationnel des langues à l'étude.

15. Pour approfondissements voir le rapport de l'Organisation Internationale de la Francophonie (2019).

3. Analyse des tests d'association

Comme l'indique Le Corre (2001 : 37), le corps est le « lieu privilégié de la perception et de l'expérience » et se charge de connotations culturelles. « La représentation du monde entier se construit à partir du corps, celui-ci jouant le rôle de modèle organisateur polyvalent », écrit Fédry (2010 : 118). Abercrombie (1968 : 55) met l'accent sur la composante kinésique (ou non verbale) de la communication : « we speak with our vocal organs, but we converse with our entire bodies ». Jamet (2003 : 10) souligne qu'« aussi bien dans les langues gestuelles que vocales, l'image du corps est centrale ; sans elle, la langue ne serait qu'un mode de communication dépourvue de ses imageries les plus productives ».

C'est justement à l'imagerie du corps humain que renvoie la première batterie des tests d'association, dont la valeur des réponses découle de connotations différentes et hiérarchisées associées aux parties du corps. Notre système de conceptualisation de l'abstrait est étroitement dépendant des métaphores « orientationnelles », structurées selon le principe qui veut que le « haut » soit vu comme positif et le « bas » comme négatif.[16] Beaucoup d'expressions linguistiques s'appuient sur ce principe (on dit *être au top* mais *tomber malade*, pour ne donner qu'un exemple).[17] Les métaphores corporelles sont soumises à ce même principe : les parties supérieures et inférieures du corps sont connotées respectivement de manière positive et négative. Selon l'analyse de Jamet, il est possible d'assigner au corps et à ses parties les significations suivantes : *corps* → « symbole de puissance vu positivement », *tête* → « siège de l'activité psychique, intellectuelle », *yeux* → « siège de l'attention, miroir de l'âme », *nez* → « siège de la perspicacité », *bouche* → « siège du goût et de la parole », *langue* → « siège de l'expression », *doigts*, *mains* et *bras* → « sièges de l'activité physique », *cœur* → « siège des phénomènes affectifs (émotions, sentiments) », *pieds* → « symbole du négatif ».

Le corps humain en tant qu'objet à la fois biologique et culturel entraîne des représentations différentes d'un continent à l'autre. Comme l'indique Fédry (2010 : 118), beaucoup de langues africaines ont développé un système d'emplois métaphoriques et métonymiques basé sur les parties du corps.[18] Dans la culture africaine, l'image du corps est, d'après Le Guérinel (1980 : 115), « dominée par l'oralité aussi bien sous la forme positive de la nourriture que sous sa forme négative de la dévoration » et s'enrichie d'une « dimension communautaire où

16. Voir Lakoff & Johnson 1980 (cité dans Jamet 2003).
17. Voir Jamet 2003.
18. Fédry (2010 : 118) précise que, dans les langues africaines, les parties du corps peuvent se fonctionnaliser en outils grammaticaux (prépositions, conjonctions, marqueurs de relations de différente nature).

issn 2612-6966

le groupe prend le relais de la mère » au fur et à mesure que l'enfant grandit. En Afrique, le corps s'inscrit dans un réseau de significations liées à l'organisation sociale et au statut de l'individu. En effet, dans l'imaginaire collectif africain, le corps appartient à une lignée, à une famille, à un groupe, d'où les marquages du corps (scarification, tatouages, parures, mutilations, etc.), signes visibles de l'appartenance de l'individu à une communauté ethnique ou tribale et à une catégorie sociale donnée (chefs, guérisseurs, sorciers, etc.). Il est intéressant de noter, comme le souligne Fédry (2009 : 78-79), que dans plusieurs langues africaines le même mot peut désigner à la fois le « moi visible », correspondant au corps, parfois représenté également par une partie du visage, et le « moi social », représenté par le « nom ». Par exemple, en kenga (Tchad), *röö-ma* signifie « mon corps » et « mon nom », en banganté (Cameroun), *zezai* signifie « mon nom » et « mon œil », en ewondo (Cameroun), *zue dama* signifie « mon nom » et « mon nez », etc. Djembi (2015 : 89) montre que le refus du don du corps à la science chez les populations bantoues se justifie par la sacralité qui lui est attribuée en tant que support et expression d'une relation privilégiée entre le réel et le mystique. Le corps est un élément essentiel des cérémonies, sacrifices, rites et rituels qui constituent le canal de communication entre l'univers des vivants et celui des forces surnaturelles qui se doivent d'intervenir dans la vie des hommes.

Le langage non verbal est une composante fondamentale de cette communication. Toutefois, Dramé (1984) souligne également l'importance du non verbal dans la communication quotidienne et dans les rapports interindividuels (les salutations en sont un exemple).[19] Les valeurs accordées à la gesticulation peuvent cependant changer en fonction du groupe ethnique. Baduel-Mathon (1971 : 221) fait observer que si les Dogon (population du Mali) considèrent comme plus intelligent celui qui parle sans gesticuler, chez les Bambara la parole est indissociable de la gestualité manuelle.

La tête est le siège de la sagesse, de l'intelligence et de la personnalité. D'après Adandé (1955), dans l'univers des masques, elle joue le même rôle que le cœur dans la culture européenne. On observe la présence récurrente de cette partie du corps dans la gestualité décrite par Baduel-Mathon (1971). L'importance accordée à la tête est également soulignée par ses dimensions démesurées dans certaines sculptures traditionnelles.[20] À propos du mot « tête », il est intéres-

19. Pour approfondissements sur la signification des gestes en Afrique, voir *Senza parole. Il linguggio dei gesti in Africa*, Museo e Villaggio Africano : http://www.museoafricano.it/wp-content/uploads/Il-linguaggio-dei-gesti.pdf. Page consultée le 21 avril 2020. On trouvera quelques exemples montrant les différentes significations de certains gestes en français et en sar (langue parlée au Tchad) dans Fédry (2010 : 171).

20. Voir, par exemple, le site http://www.split.it/noprofit/koloware/index/musei1.html. Page consultée le 21 avril 2020.

sant de s'arrêter sur certaines données tirées de l'étude de Seydou (2015 : 37-40) concernant la langue fulfulde du Mali (partie centrale de l'aire peule). Les usages métaphoriques de « tête », *hoore* en fulfulde, renvoient aussi bien à une notion concrète (« bout, extrémité ») absolue ou symétrique (respectivement l'extrémité du doigt ou d'une corde) qu'à une notion abstraite d'antériorité spatiale connotant une « dynamique de l'entraînement et de l'exemple » (*hoore pucci*, « tête de chevaux », signifie proprement « les cheveux de tête », *laataade horee* signifie « être à la tête de »). De cette dernière signification, on glisse vers la notion qualitative de prééminence, de supériorité, de hiérarchie que prend le mot *hooreejo* (adjectif de *hoore*). Le signifié de ce mot se rapproche de celui de « chef » en français, mais sans impliquer forcément l'exercice d'un pouvoir (*hooreejo* représente plutôt un guide qui se distingue pour ses qualités personnelles). L'antériorité spatiale et la supériorité peuvent même se recouvrir : *hoore* et *hooreejo* sont interchangeables, comme par exemple dans les expressions *hoore ngeenndi* et *hooreejo ngeenndi* qui signifient « chef de village ». Le mot « tête » est donc impliqué dans un sémantisme où se combinent horizontalité et dynamisme (que l'on pense à des bovins en tête d'un troupeau). Ces quelques exemples mettent en lumière l'importance d'une notion de hiérarchie basée sur l'horizontalité plutôt que sur la verticalité. Comme l'écrit Seydou (2015 : 40) :

> la hiérarchie des valeurs n'est pas figurée selon l'orientation verticale d'une pyramide statique qui serait couronnée par un élément supérieur, autonome et distinct de l'ensemble, mais au contraire, selon une orientation horizontale et par la qualité motrice d'un élément qui, bien que situé en tête, fait corps avec le tout homogène auquel il appartient […].

Cette conception de l'action et des parties du corps spatialement connotées faisant tout un avec celle de déplacement spatial trouve sa confirmation dans les expressions métaphoriques basées sur le mot *koyngal*, « jambe-pied ». D'une manière significative, ce mot alterne avec le mot *laawol* qui signifie « chemin » pour énumérer des actes réitérés (l'équivalent de « fois » en français) : *koyngal gootal* et *laawol gootol* équivalent à « une seule fois ». L'homonymie pour « jambe » et « pied » se retrouve dans plusieurs langues africaines : par exemple, Djembi (2015 : 48-49) signale les mots *dikoulou* et *kulu* appartenant respectivement aux langues bantoues ypunu (Gabon) et kikongo (Congo, RD Congo et en Angola).

Le symbolisme qui caractérise les mains concerne surtout la latéralité. En effet, ainsi qu'il ressort de l'étude de Makarius et Makarius (1968), dans la culture africaine, la valeur symbolique de la main et du côté droit diffère de celle associée à la main et au côté gauche. La main droite est préférentielle, la main gauche est considérée comme inférieure. La main droite est employée pour des

actions telles que manger, saluer, donner ou recevoir un cadeau. En revanche, on se sert de la main gauche pour des activités désagréables, pour manier des objets impropres, pour la toilette intime et pour les actes sexuels. La droite est associée aux hommes, la gauche aux femmes. La distinction des fonctions assignées aux mains gauche et droite résulterait de l'exigence d'éviter aux hommes le contact avec l'impureté du sang menstruel.

La culture traditionnelle africaine ne donne pas beaucoup d'importance à la dimension du visible. Au niveau des règles de politesse, l'éducation africaine exige une certaine pudeur du regard. Ly Kane (2018, citée dans Sandri 2018) explique que, dans la culture sénégalaise, on craint l'intensité du regard qui peut porter atteinte à la santé physique ou psychologique d'autrui, et cela même lorsque la personne qui regarde n'est pas un sorcier. Certains guérisseurs (ou tradi-praticiens) soignent par l'œil, par la puissance du regard. Le regard que la mère pose sur son enfant a, en revanche, une fonction protectrice. Les femmes enceintes doivent se protéger du mauvais œil. Pour ce qui est du symbolisme des masques de la Cote d'Ivoire et du Burkina Faso, Cocconcelli (2014) constate que les yeux à demi-fermés expriment la maîtrise de soi, le respect, la paix intérieure et la patience, tandis que les grands yeux orbitaux sont destinés à faire peur. En revanche, les petits yeux symbolisent l'humilité.[21]

Comme le souligne Le Guérinel (1980 : 115), « la libre disposition du sein et le corps à corps permanent de l'enfant avec la mère-nourriture » investissent le corps, la peau et la bouche d'une haute valeur symbolique. Ly Kane (2018) explique qu'en Afrique le lait maternel – appelé « lait du sein de la mère » dans beaucoup de langues africaines – apporte des bienfaits pour la santé du bébé, mais il possède également des propriétés mystiques qui transmettent au nouveau-né une sorte d'« invulnérabilité » (physique, psychique, sociale) tout en le situant dans ses lignages maternel et paternel. Roques (1999) précise que, dans certaines régions de l'Afrique, l'échange de bébés allaités entre les femmes de différentes tribus est une pratique fréquente dans les rites d'apaisement.

Il va de soi que dans les cultures à tradition orale la parole prend une importance capitale. On distingue entre une parole ordinaire et une parole sacrée. Comme le précise Laditan (2004), « ordinaire » ne signifie pas « simple ». En effet, il s'agit d'une parole riche en métaphores, en citations, en proverbes, en aphorismes, etc. La parole sacrée équivaut à une parole rituelle, typique des domaines politique, religieux et mystique. Dans certaines expressions yorouba (Sud Ouest du Nigeria et Sud Est du Bénin), l'action de parler ou la façon de parler sont représentées métonymiquement par la « bouche » : « la bouche ne dit pas tout ce que les yeux

21. Voir, par exemple, le site http://www.landsgate-onlus.eu/conosciamo-l-africa/maschere-tribali/. Page consultée le 21 avril 2020.

voient » (savoir se taire), « sa bouche est aussi douce que le miel » (savoir flatter), « sa bouche est tranchante » (manière agressive de parler). La « bouche », la « salive » et l'« ingestion de nourriture » revêtent un rôle primordial dans les rites de « parole efficace » ou d'énonciation performative. Frédy (2010 : 49) donne l'exemple du sar (sud du Tchad) où « bouche », « voix » et « gorge » s'emploient pour exprimer différents types d'actes performatifs (respectivement prononcer des paroles rituelles, maudire ou promettre, rétracter la malédiction). Fédry (2010 : 32) souligne également l'importance de manifester du respect envers l'interlocuteur par le recours à la figure de l'intermédiaire dans la gestion de la parole et des conflits. La grande bouche qui caractérise certains masques symbolise la force et l'autorité.[22]

La vie trouve dans le nez son siège consacré. Nous reprenons les indications données par Mbock (2015 : 66-67) concernant la croix *ankh* (ou croix ansée), l'un des symboles les plus anciens de l'Égypte, qui se retrouve également en Afrique, où elle garde le signifié de « vie ». En particulier, chez les Dogon, cette croix est nommée *adinya kini*, expression qui signifie « vie (littéralement *nez*) du monde ». En wolof, le mot *bakkan* désigne, selon le contexte, le nez, les narines ou la vie.

En ce qui concerne l'oreille, Berteau (2010) affirme que cet organe symbolise l'animalité. Pour les Dogon et les Bambara, il constitue un double symbole sexuel renvoyant au pénis (le pavillon) et au vagin (le conduit auditif). Chez les Adjafons du Bénin, l'oreille est « le réceptacle de la parole », comme l'écrit Houngbedji (2014 : 213). En effet, l'auteur souligne le lien très étroit qui existe, dans l'aire culturelle adja-fon, entre la parole et l'écoute, ce dernier étant conçu comme une forme d'obéissance. Pour donner à quelqu'un l'ordre d'écouter, les Adja-fons emploient l'expression *yi / se*, c'est-à-dire « accueille / écoute ! ». L'oreille et la parole sont également considérées comme indissociables chez les Bambara.[23]

« L'Occidental, si chargé de théorie et de concepts *sur* la vie, se crée des écrans entre lui et la vie. Tandis que la parole, pour l'Africain, est expression de tout le corps ; c'est le lieu sacré où la subjectivité et la physiologie se conjuguent », elle « parcourt le plus court chemin d'un cœur à d'autres cœurs » écrit Lahbabi (1982 : 841-842). Puisque la parole est en mesure de révéler et toucher le cœur, il s'établit un lien entre la bouche et le cœur. Beaucoup de proverbes africains recensés par Cabakulu (1992 : 48-47) témoignent que le cœur est le siège de la vie sentimentale, de la beauté intérieure, de l'intériorité inaccessible de l'individu et de sa volonté. Au sein de la symbolique Ainkra, le cœur est le symbole de la patience et de la tolérance.[24]

---

22. Voir le site https://www.eticamente.net/52917/maschere-africane-cosa-simboleggiano-e-come-vengono-usate-nei-rituali.html?cn-reloaded=1. Page consultée le 25 avril 2020.
23. Voir Zahan (1963 : 24), cité dans Houngbedji (2014 : 213).
24. Voir, par exemple, Owusu (2019) et le site https://www.nofi.media/2016/10/signification-adinkra/31059. Page consultée le 22 avril 2020.

Comme l'écrit Fédry (2010 : 171), « l'homme puise librement dans le même donné corporel, pour le faire signifier de manière diverse ». Les croyances, les pratiques et les valeurs culturelles qu'on vient de mentionner ne constituent qu'une tentative d'inscrire l'imagerie corporelle africaine dans un cadre de référence plus ample que celui représenté par une seule langue africaine, à savoir le sar, pour laquelle on dispose d'une étude proche de celui de Jamet, en ce sens que les parties du corps sont reliées à des expressions linguistiques, notamment métonymiques, pour évoquer les sentiments. L'analyse de Fédry (2010 : 133-154) permet d'établir les correspondances suivantes (forcément partielles) :[25] « soi globalement manifesté » (*rɔ̄ɔ̄*) → « souvent traduit par corps » ; « tête (*dɔ̀ɔ̀*) » → « intelligence, autonomie, responsabilité » ; « cœur, foie (*wùr*) » → « orientation vers la colère, la tristesse, le courage et l'endurance » ; « œil, visage (*kùm*) » → « attitude envers les autres : avarice, pitié, étonnement, sagesse » ; « bouche (*tàà*) » → « aspect social et relationnel de la personne »,[26] « paroles, aspect social du moi, parole intime » (notre schématisation) ; main-bras (*jīī*) → fonction utilitaire (*jīī i ngè rāā* « la main est celle qui fait ») (notre schématisation) ; jambe-pied (*njà*) → « déplacement », « réitération d'une action », « ce qui reste d'une présence disparue » (trace, absence) (notre schématisation).

Les parties du corps mentionnées lors de notre enquête sont synthétisées dans le tableau ci-dessous :

Tableau 1 - Quelle partie du corps associes-tu/associez-vous à la langue…

française	*italienne*	*napolitaine*	*maternelle*
tête (2)	(mon) cerveau (2)	oreilles / ouïe (3)	vue (1)
cerveau (2)	yeux (2)	langue (2)	bouche (1)
nez (1)	oreilles (2)	tous les sens (1)	langue (2)
oreille(s) (2)	langue (2)	bras (1)	main(s) (3)
langue (3)	mains (3)	mains (2)	doigts (1)
main(s) (2)	gestes (1)	doigts (1)	cœur (2)
cœur (« attraper à ») (1)	cœur (1)	cœur (1)	poitrine (1)
rien (1)	poumon (1)	mon pied (1)	tout mon corps (2)
	pieds (1)	autre réponse (1)	je ne sais pas (1)
		je ne sais pas (1)	

25. La plupart des mots considérés prennent plusieurs valeurs (concrètes, grammaticales et figurées, selon les cas), parmi lesquelles nous avons choisi les plus pertinentes pour les finalités de l'étude.
26. Voir Fédry (2010 : 32).

Il est évident que la plupart des associations portent sur les organes sensoriels (22 occurrences au total). Les membres supérieurs viennent après (14 occurrences au total). La « langue » a une fréquence d'apparition peu élevée (17%, 9 occurrences sur un total de 53 réponses concernant les parties du corps/sens). La partie supérieure du corps entraîne la plupart des associations liées aux objets de la représentation. Toutefois, il est possible de remarquer des différences concernant les quatre langues.
La « tête » et le « cerveau » ne se rapportent qu'au français et à l'italien, à savoir les langues dont la compétence résulte d'un processus d'apprentissage (guidé et/ou non guidé).[27] Seul le français est associé au « nez ». Jamet (2003 : 8) écrit :

> En raison de sa position centrale dans le visage, le nez occupe une place de choix ; siège de la perspicacité, l'organe de l'odorat sert non seulement à sentir, mais aussi à ressentir.

Dans la culture africaine, le nez est le symbole de la vie elle-même. L'importance de l'écoute n'émerge qu'en relation avec les langues secondes et/ou étrangères, mais la vue est absente des réponses concernant le français. L'écoute semble attirer plus d'attention par rapport au napolitain, une langue que les informateurs arrivent à comprendre (à des degrés différents) mais qu'ils affirment ne pas arriver à parler.
Quant aux membres supérieurs, leur distribution permet de distinguer les « mains »-« doigts » des « bras »-« gestes ». Les « bras » ne sont rattachés qu'à l'italien et au napolitain, ce qui pourrait s'interpréter comme une gestualité observée, comme la reproduction d'une image plus ou moins stéréotypée des Italiens qui gesticulent en parlant ou encore symboliser l'Italie et Naples en tant que lieux de travail. En revanche, la « main » (organe d'exécution) semble renvoyer à une dimension utilitaire, de nature communicative, lorsque les langues en question sont le français, l'italien et le napolitain, et s'enrichir d'une dimension culturelle, si l'association porte sur la langue maternelle. Voici quelques-uns des commentaires qui expliquent le choix des « mains » :

> Ex. 1[28] - Michel
> *no* eh le français si tu ne comprends tu peux t'aider avec des mains sinon le français c'est seulement la langue sinon aucune partie du corps

> Ex. 2 - Michel
> [italien] avec des mains si je veux expliquer quelque chose je fais avec des mains

27. Les informateurs estiment que ces langues sont difficiles à apprendre : « c'est difficile le français / le français c'est compliqué » (Mario), l'italien « est une langue extrêmement difficile » (Sourou).
28. Les conventions de transcription des extraits d'interview sont rapportées à la fin de l'article.

Ex. 3 - Kevin
à ma langue maternelle j'associerais les mains / ça c'est vrai les mains < pourquoi les mains↑ > bah parce que en ma langue ma- maternelle il y a plusieurs adages que je ne saurais citer qui sont souvent basés sur les mains sur le travail des mains

On remarque que les informateurs ne font mention que des « mains », donc du pluriel, et il n'existe aucun indice évoquant la différence de valeur entre la main droite et la main gauche. L'italien et le napolitain sont les seules langues qui déclenchent une association avec « les/mon pied(s) ». Le napolitain produit cette association en raison de son statut de langue locale qui en réduit les potentialités communicatives. L'association se charge donc d'une connotation quelque peu négative :

Ex. 4 - Kader
bon c'est une langu[ə:::] territoriale / bon je n'ai que::: j'ai du respecte quand même parce que c'est une langue […] pour moi c'est mon pied

Rapporté à l'italien, l'*item* « pieds » n'a pas une signification négative. En effet, les pieds en tant que symbole à la fois de stabilité et de mouvement (liberté) se chargent également de connotations positives. Le locuteur qui réalise cette association affirme que l'italien est sa langue préférée et qu'il l'aime « beaucoup ». La forme généralisée, « (les) pieds », et la forme subjectivisée, « mon pied », sembleraient souligner cette différence de sens (positif *vs* négatif).
L'italien est la seule langue qui partage la mention d'un organe vital, les « poumons » en l'occurrence, avec la langue maternelle. Les poumons sont l'organe central de la respiration, en interaction avec le nez et la bouche, voies d'accès de l'air. D'autres associations révèlent que la langue maternelle occupe une place privilégiée dans le système représentationnel. Tout d'abord, on peut remarquer que seulement « bouche » est associée à cette langue. À la différence de la « langue », qui renvoie plus directement à la manifestation du langage, la « bouche » se compose de plusieurs éléments et joue plusieurs fonctions (communication non verbale, nutrition, affectivité). L'association avec la « vue » traduit un sentiment de communion familiale :

Ex. 5 - Jean
ma langue nationale disons c'est la vue < pourquoi la vue↑ > *sì* parce que c'est pour moi c'est une langue qui qui est vue comme / une union / qui unit une famille […] pour moi c'est c'est un regard / c'est quelque chose que quand tu vois / tu te retrouves dedans […] et ça fait que tu restes en union avec cette famille-là / *sì*

De plus, le « corps » n'est associé qu'à la langue maternelle. L'association avec la « poitrine » est emblématique : elle abrite les organes de la circulation et de la respiration, mais elle renvoie également au sein féminin, dont la fonction

biologique de l'allaitement établit un lien direct avec la métaphore de la langue maternelle.
Le « cœur » acquiert une signification différente pour chacune des langues considérées. La référence à l'italien met en place le stéréotype de l'italien langue romantique. L'informateur qui produit cette association dit : « pour moi c'est la langue de l'amour ». Il faut dire cependant qu'à l'époque de l'interview il vivait en couple avec une Italienne. Dans ce cas particulier, on pourrait donc admettre que stéréotypie et expérience personnelle ne font qu'un. Lorsque la langue en question est le napolitain, le choix associatif prend une valeur plutôt sociale (peut-être également stéréotypée). Le « cœur » qui lui est associé est celui des Napolitains, dont la manière d'être les distinguent du reste de la population italienne :

> Ex. 6 - Jacques
> je considère le napolitain comme le cœur vous savez / parce que je le connais comme le cœur / j'ai connu le peuple napolitain / ils sont différents des italiens

En revanche, le français semble évoquer, même si de manière plutôt confuse, le sentiment de quelque chose de très important mais négatif, douloureux :

> Ex. 7 - Kader
> c'est une que[ʃ]on très dure hein↑ très dure pour moi un peu quoi < une partie quelconque du corps > euh::: BAH mon avis donc euh // ça ça ça m'attrape à CŒUR quoi / ouais / parce qu'aujourd'hui /// mon:: / mon cœur n'appartient plus de moi

C'est peut-être la colonisation qui est mise en cause. En effet, Kader est parmi ceux qui pensent que l'Afrique n'a jamais cessée d'être colonisée :

> Ex. 8 - Kader
> on est toujours dans la colonisation / parce qu'ils ont dit que la colonisation est finie / c'est pas vrai / la colonisation est toujours vivante

Il semblerait donc que le « cœur » soit évoqué en tant que siège de sentiments d'amour et d'affectivité lorsqu'il est associé à l'italien, au napolitain et à la langue maternelle (par rapport à cette langue, l'intonation et la mimique permettent l'interprétation choisie). En revanche, si la langue en question est le français, ce sont les sentiments de colère ou de tristesse qui entrent en jeu. En définitive, si l'on voulait dessiner une silhouette linguistique à partir des données obtenues, le français serait la tête et le cerveau, le napolitain les oreilles, l'italien les bras et les mains, la langue maternelle la poitrine, avec le cœur et les poumons, et le corps tout entier.
La deuxième association porte sur des verbes, éléments centraux du discours signifiant un procès (actionel, statif ou autre). Étant donné la diversité des *items* recueillis, nous donnons ci-dessous un tableau analytique :

Tableau 2 - Quelle action/quel verbe associes-tu/associez-vous à la langue…

Locuteur[30]	*française*	*italienne*	*napolitaine*	*maternelle*
Louis (mandjacque / wolof)	négocier	aimer	embrasser	souvenir
Kevin (lari / kikongo / français)	parler	parliamo, parlate	saluer	manger
Sourou (dendi)	manger	s'assoir	s'assoir	arrêter
Kader (mandingue)	pas de réponse	siamo	je ne sais pas	*an kà bɛ*
Diop (wolof)	pouvoir	temporiser	blaguer	compléter
Serge (bissa / mooré)	parler	parler	parler	parler
Jean-Baptiste (doondo / kituba / français)	parler/commander	partager	rire	aimer
Idris (pular)	chanter	beau à entendre	regarder	parler
Michel (bambara)	être/avoir	être/avoir	autre réponse	autre réponse
Mario (fon)	je ne sais pas	je ne sais pas	je ne sais pas	je ne sais pas
Marie (gon)	je ne sais pas	communiquer	je ne sais pas	aimer
Jean (popo)	profiter	accueillir	autre réponse	regarder
Jacques (fon)	parler	discuter	s'amuser	comprendre

Si l'on prend comme système verbal de référence celui de la langue française, les catégories verbales les plus représentées concernent les verbes de communication (classe C), tels que « parler », « communiquer », « discuter », « blaguer », et les verbes psychologiques (classe P), comme « aimer » et « se souvenir ». En outre, tout en relevant de plusieurs autres classes verbales à la fois, d'autres verbes du tableau 2 peuvent être employés comme des verbes de la classe C (« négocier », « commander », « chanter », « rire », « saluer », « s'amuser », « arrêter ») ou de la classe P (« embrasser », « s'amuser », « comprendre », « entendre », « regarder », « rire »).[30] Les verbes « parler », « chanter » et « beau à entendre » (ces derniers se référant probablement à l'accent ou à l'intonation du français et de l'italien perçus comme une « mélodie ») constituent les seuls verbes renvoyant plus proprement aux langues en tant que telles. En pular (variante du peul, parlée en Guinée surtout, mais aussi en Sierra Leone, au Liberia, en Guinée-Bissau et en Gambie), ces verbes peuvent avoir la même signification qu'en français.[31] Le fon (parlé surtout au Bénin), appartenant au même groupe dialectal que le gon,[32] et le kikongo-kituba,[33] possèdent

29. Pour les langues indiquées entre parenthèse, voir la note 14.
30. Pour plus de détails concernant les propriétés syntaxiques et sémantiques des verbes montrés dans le tableau 2, nous renvoyons à Dubois & Dubois-Charlier 2013.
31. Voir Diallo (2015).
32. Voir https://beninlangues.com/famille-des-mots-fongbe-c.html. Pages consultées le 27 avril 2020.
33. Voir Mufwene (2009 : 215, 221).

des verbes signifiant « parler une langue », « discuter », « aimer quelqu'un », « s'amuser ». En fon, « communiquer » s'emploie avec la signification de « communiquer à l'oreille » ou de « communication téléphonique ».[34]
Les verbes « négocier », « commander » et « profiter » ne sont associés qu'au français. Leur sens renvoie à l'obtention, à l'ordre, à la maîtrise, au contrôle, à l'exploitation ; leurs sphères d'application concernent, entre autres, les domaines militaire, économique, commercial et du droit. Ces associations sont donc à relier à l'histoire coloniale du continent. Les verbes « pouvoir » et « manger » n'en sont que la contrepartie respectivement abstraite (hyperonymique) et physiologique.
Dans les langues africaines, le verbe « manger » possède une « polysémie dévorante » – selon l'expression de Fédry (2010 : 172-182). Parmi les exemples mentionnés par Fédry, on retrouve le chumburung (Ghana), où « manger » acquiert des valeurs liées à la parole (« manger la conversation »), à l'expérimentation d'un état (« manger la souffrance, la douceur », etc.), à la victoire, etc. En haussa (Nigeria et Niger), les emplois de « manger » concernent « l'appropriation physiologique » (« consommer un aliment, posséder sexuellement une femme »), « non physiologique » (pouvoir politique, travail, succès, etc.) et « matérielle » (efficacité magique, douleur, etc.). En fon, « manger » peut signifier « occuper une position, une place, une fonction » (« manger la royauté ») ou « profiter, bénéficier de » (« manger la vie, la danse »), etc. La multiplicité des métaphores du verbe « manger » se développent à partir de la polysémie propre à l'acte de la manducation, que Fédry (2010 : 181) résume ainsi : « avaler (faire disparaître), goûter (consommer un aliment pour en éprouver la saveur, d'où le sens d'expérimenter), ingérer et assimiler (d'où le sens de s'approprier), incorporer (d'où transposition métaphorique relation sexuelle) ». Fédry (2010 : 183) remarque, en outre, que dans la culture africaine le pouvoir est conçu souvent comme « un bien à consommer ».
Le discours qui accompagne la mention du verbe « profiter » reflète l'image du français langue coloniale :

> Ex. 9 - Jean
> on peut dire profiter / parce que au fait l'[ɔbjetif] de la france ce n'était pas de venir donner / pa- passer la culture française ou passer la langue française aux africains / mais c'était c'était de venir chercher leurs intérêts // c'étaient venus pour chercher leurs intérêts à travers la colonisation [...] c'est c'est c'est une question de profit et de gain

L'association du français et de l'italien aux verbes « être » et « avoir » semblerait liée au processus d'apprentissage de ces deux langues. En effet, l'informa-

34. Voir les sites http://dico-kituba-francais.blogspot.com/2010/02/dictionnaire-kituba-francais.html et https://beninlangues.com/famille-des-mots-fongbe-c.html. Pages consultées le 30 avril 2020.

teur explique cette réponse en disant que « toutes les langues sont basées sur ça ». Comme on sait, ces deux verbes n'existent pas dans toutes les langues du monde, mais ils sont indispensables au fonctionnement du français et de l'italien. Toutefois, comme le précise Milner (2015), « être » et « avoir » sont souvent conçus « comme des catégories naturelles de l'existence ». C'est pourquoi on ne peut pas exclure une allusion au conflit entre les deux formes de richesse que sont la plénitude existentielle et la possession de biens matériels.
L'italien partage avec la langue maternelle le choix du verbe « être », mais conjugué à la première personne du pluriel de l'indicatif présent et énoncé, symboliquement, en italien et en mandingue. Il devient ainsi un indice identitaire :

> Ex. 10 - Kader
> bon je choisirais *siamo* parce que ça veut dire c'est uni(e) / *siamo* parce que c'est union / et j'adore ça / ensemble nous fait la force

Le couplage « être / avoir » et l'emploi de la forme conjuguée « siamo » font supposer que les systèmes grammaticaux du français et de l'italien soient à la base des réponses données. En bambara, le verbe *avoir* n'existe pas et, en général, le verbe ne s'accorde pas avec le sujet.[35]
Cette idée de collectivité qui évoque le *nous*[36] résonne également dans les pensées du protagoniste du roman de Ouango[37] (2019 : 156-157), *Tuio*,[38] qui raconte son voyage du Burkina Faso à l'Italie, à Naples : « Io. Io viene prima di tutto, prima degli altri pronomi personali. È strano, ma ho sempre pensato a Noi ». La dialectique *nous* / *vous* se rend explicite dans les choix de Kevin. Il associe à l'italien les formes conjuguées, énoncées en italien, « parliamo » (nous parlons) et « parlate » (vous parlez). En revanche, le français entraîne la sélection de la forme non conjuguée, « parler ». On peut remarquer que beaucoup de langues africaines, dont celles du Tchad étudiées par Fédry (2010 : 235-237), emploient deux formes différentes pour indiquer le *nous*, selon qu'il inclut ou non le(s) destinataire(s)/auditeur(s) (*nous* inclusif *vs* exclusif) : « ces langues attestent ce que la forme indifférenciée du français (*nous* = moi et associés) pouvait dissimuler, à savoir que la relation différenciée *je-tu* n'est pas dissoute dans le *nous* : *je* ne suis pas noyé dans le nous, et *toi* non plus ! ». Comme l'écrit Frédy (2010 : 238-239), dans les langues africaines, *nous* ex-

35. Une fiche grammaticale concernant le bambara est disponible sur https://lgidf.cnrs.fr/sites/lgidf.cnrs.fr/files/images/BAMBARA%2024.06.pdf. Page consultée le 27 avril 2020.
36. Personne qui, selon Benveniste (1966 : 235), « annexe au 'je' une globalité indistincte d'autres personnes ».
37. Écrivain burkinabé qui vit à Naples depuis longtemps.
38. Fusion des pronoms italiens de 2e et 1re personne du singulier, *tu* et *io*.

prime « l'union dans la différence », il signifie « l'un par l'autre, plutôt que l'un comme l'autre ». Le verbe qui se relie directement à la migration est évidemment « accueillir ». L'informateur qui le propose répond ainsi :

> Ex. 11 - Jean
> je dirais que c'est l'accueil / accueillir parce que au fait qu'on voit le parcours d'immigration c'est l'italie qui est le pays qui accueille beaucoup plus les immigrés / donc je peux dire accueillir / c'est l'accueil

Le verbe « partager » peut, lui aussi, être relié à la migration conçue comme un processus de passage à travers les trois stades de la séparation, de l'attente et de l'agrégation[39] et peut donc renvoyer au moment initial de la séparation de la communauté d'origine ou au moment final de développement d'une identité plurielle, voire multiculturelle. « Temporiser » semble porter sur la phase intermédiaire de l'« attente » pour réussir son parcours d'intégration.[40] « S'asseoir » entraîne, lui aussi, une idée d'attentisme ou d'immobilité. Ce choix est expliqué ainsi par l'informateur :

> Ex 12 - Sourou
> s'assoir / parce que / excusez-moi parce que je suis en train de voir que la langue italienne / bon à *part* ici / ici que je connais je n'ai pas encore vu | ça ailleurs où on l'utilise comme ici / donc pour moi /// c'est une langue qui est sur place / qui ne bouge pas en tant que telle

Il en va de même pour le napolitain qui ne se parle qu'à Naples. En ce qui concerne le napolitain, seuls les verbes « parler » et « blaguer » se rattachent proprement au domaine de la communication. Les associations liées au napolitain possèdent la particularité de faire émerger une dimension plus proprement sociale, outre que physiologique et psychologique. « Blaguer », « rire » et « s'amuser » appartiennent au champs lexical de l'humour et du comique, des mécanismes psychologiques qui, comme l'indique Chabanne (2003 : 26), permettent de réduire « l'étrange au risible et [...] l'étonnement à l'amusement ». Leur signification est cependant ambivalente : manifestations d'émotions positives et facteur de communion, mais également champs du non-sérieux et facteur d'exclusion et de dépréciation. Au cours des interviews, plusieurs informateurs considèrent le napolitain comme une « langue amusante », « qui fait beaucoup rire ». Frédy (2010 : 326-329) souligne qu'en Afrique le rire est avant tout un élément de cohésion sociale et qu'il sert à éviter les conflits et à se défendre face à l'insupportable. Le rire garde sa fonction socialement

39. Voir Diouf 2011 : 33.
40. Sur un plan plus concret, il suffit de penser que les migrants peuvent attendre plus d'un an avant d'obtenir un permis de séjour.

ambigüe (on peut rire ensemble, on peut rire de quelqu'un), d'exercice d'un pouvoir (sur celui dont on rit) et de distanciation (par rapport à des situations ou à des émotions douloureuses). Le discours qui accompagne la mention des verbes « embrasser » et « saluer » permette de les rapporter à des situations d'interaction sociale :

Ex. 13 - Louis
quand il y a l'amitié *no*↑ cette énergie euh::: attirer non c'est pas ça //// embrasser

Ex. 14 - Kevin
un verbe à la langue napolitaine / le verbe saluer peut-être / le verbe / qui parle de la salutation / je connais juste comment dire / *uè fra* / *uè fra* / *mammà* / choses comme ça

« Regarder » appartient majoritairement à la classe P. Le napolitain est essentiellement la langue de l'autre (*they code*), une langue qu'on n'arrive pas à maîtriser, mais c'est précisément pour cela qu'il faut observer cet objet attentivement. À ce propos, on peut citer un fragment d'interview révélateur :

Ex. 15 - Jacques
le napolitain malheureusement je n'arrive pas à entendre [...] mais moi ce qui m'intér[ɛ] c'est souvent le napolitain en profondeur [...] tu penses que c'est profond / mais je n'arrive pas à comprendre

Il est intéressant de signaler qu'en peul le verbe « regarder » (*ƴeewde*) indique, comme en français, une perception intentionnelle, un acte volontaire. Toutefois, en peul, l'orientation du regard est exprimée par des verbes toujours différents (*hoynaade* « regarder en l'air », *yuurnaade* « regarder de l'extérieur vers l'intérieur », *soynaade* « regarder au loin », etc.). On peut ajouter que, par exemple, le regard de haut en bas (*tiimde*) signifie, selon l'objet regardé, « examiner », « lire », « contempler un mort », etc. L'action et la situation où elle se déroule sont donc fusionnées dans le radical verbal, en d'autres termes, l'action se trouve toujours contextualisée. En outre, le syncrétisme entre orientation et action, exprimé à travers la pluralité des racines verbales du verbe « regarder », entraîne – comme le fait remarquer Seydou (2015 : 35) – « une vision intrinsèquement dynamique du monde ». Il reste à comprendre dans quelle mesure cette vision pourrait être mise en relation « avec le nomadisme originel du peuple peul ». La langue maternelle est la langue qui produit le plus d'associations avec des verbes psychologiques, dont « aimer » acquiert une importance particulière du fait qu'il est le seul verbe à valeur affective. « Souvenir »[41] peut renvoyer à l'importante question du maintien de la langue maternelle. En contexte d'immigration, les langues africaines perdent de leurs fonctions communicatives, comme l'explique l'informateur qui associe le dendi au verbe « arrêter » :

41. En italien le verbe *se souvenir* peut être transitif (*ricordare*).

Ex. 16 - Sourou
ma langue maternelle il est là (rire) il ne bouge pas en tant que telle mais il est là [...] il faudrait que j'appelle au pays ou que je croise avec quelqu'un qui vient du bénin non seulement du bénin de la même localité que moi avant mais je ne connais pas

Plus en général, « (se) souvenir » souligne de manière abstraite le lien mental avec le « là-bas » territorial, culturel, symbolique représenté par le pays d'origine. L'association avec le verbe « manger » est plus ambiguë. On peut la relier au passé colonial (interprétation proposée pour l'association « manger »-langue française) et, dans ce cas, elle viserait la suprématie du français sur les langues locales et/ou nationales. Toutefois, elle peut également s'inscrire dans la dimension de la mémoire du pays d'origine qui se cultive au sein de la famille, « à table », et par les traditions culinaires. Quant au verbe « regarder », il a en peul les significations de « voir », « observer », « fixer son regard sur quelque chose ».[42]
Qu'il s'agisse d'une regard « intellectuel » (observer, considérer, envisager, prêter attention à) ou « nostalgique », « spatial » (être orienté), « physique » (porter le regard sur), ce verbe semble souligner avec « être » l'importance que la langue maternelle revêt dans l'« imaginaire linguistique »[43] des informateurs. Certaines significations de « comprendre » en tant que verbe psychologique peuvent donner tout son sens à cette association : connaître la langue, s'entendre avec les gens, saisir la diversité ethnolinguistique et culturelle. Le verbe « compléter » se rapporte, dans le cas spécifique, au wolof qui pour Diop est « complémentaire à la personne qui la parle » et qui évoque « une identité pure ».
La prochaine association porte sur les couleurs que Temple (1996 : 170) caractérise comme suit :

> catégories qui ne sont pas conceptuellement construites sur le mode du jugement, mais sur lesquelles se cristallisent des connotations culturelles. Il est net que les mots *noir*$_A$, *noir*$_N$, *noirceur*, n'étant pas intrinsèquement évaluatifs, ne sont pas des axiologiques mais qu'ils sont très colorés connotativement.

L'association des langues avec les couleurs a produit les *items* suivants :

Tableau 3 - Quelle couleur associes-tu/associez-vous à la langue...

française	italienne	napolitaine	maternelle
bleu (4)	rouge (1)	celeste / *azzurro* / azur (3)	vert (4)
vert (4)	vert (7)	rouge (2)	blanc / *bianco* (4)

42. Voir Diallo 2015.
43. Voir Houdebine-Gravaud 2002.

rouge (2)	blanc (2)	bleu (2)	jaune (2)
azzurro (1)	beige (1)	blanc (1)	gris (1)
jaune (1)	bleu (1)	vert (1)	aucune couleur (1)
neutre (1)	aucune couleur (1)	jaune (1)	je ne sais pas (1)
aucune couleur (1)		aucune couleur (1)	question non posée (1)
		je ne sais pas (1)	
		autre réponse (1)	

Le « vert » est la couleur de loin la plus fréquemment représentée (16 occurrences au total). Suivent le blanc et le bleu (7 occurrences pour chacune des deux couleurs). En excluant le vert, on remarquera facilement que certaines couleurs dominent selon la langue considérée : le bleu pour le français, le vert pour l'italien, le bleu ciel pour le napolitain et le blanc pour la langue maternelle. Le vert, le jaune et le rouge sont les couleurs panafricaines provenant du drapeau éthiopien. Le rouge symbolise le sang versé par les esclaves, mais également la vie en général, le jaune symbolise l'or, la richesse de l'Afrique, mais renvoie aussi à la richesse spirituelle, tandis que le vert symbolise la verdure du continent africain, ainsi que l'espoir. À partir de 1920, le rouge, le vert et le noir, ce dernier faisant référence à la couleur de la peau, deviennent les couleurs du drapeau panafricain (ou drapeau UNIA).
Dans une étude ethnolinguistique concernant la langue fon, Guedou et Coninckx (1986) relèvent l'existence de deux catégories de couleurs : la première se compose de trois termes désignant les couleurs fondamentales, telles que *wéwé* « blanc », *wìwì* « noir » et *myámyá* « rouge »,[44] et les couleurs « mimétiques ou vécues » qui n'existent que par référence à des matières ou à des produits spécifiques liés à l'expérience socioculturelle du locuteur (par exemple, « jaune » est désigné par *kòklójó* « poulet-graisse », « vert » par *àmàmú* « feuille crue », etc.). En fon, la notion de « couleur » n'existe qu'à travers l'expression *sḭ̀* (*mɛ*)̀ « eau (dans) ». La couleur est donc « l'eau dans laquelle un objet a été trempé et dont il a tiré sa coloration ». Guedou et Coninckx (1986 : 71, 78) précisent ceci : « toute couleur est donc accidentelle et fonctionnelle […] Toute dénomination de couleur est donc ici un essai de partage ethnolinguistique de ses expériences avec autrui ». Sur le plan symbolique, le terme *wéwé* est consacré à *dà̰*, la divinité de l'abondance, de la protection humaine et du bonheur, tandis que *wì* et *myá* symbolisent la tristesse, l'affliction, le danger et la surprise désagréable. *Wéwé* est synonyme de paix (morale et sociale), *wìwì* et

44. Ces unités nominales sont formées par réduplication à partir des constructions verbales *wé* « être blanc », *wì* « être noir », *myá* « être rouge ».

myámyá signifient l'absence de cette paix. Les couleurs « vert » et le « jaune », considérées comme proches au sémantisme de *wé*, sont associées à l'abondance et à la prospérité.
En Afrique, les couleurs des pagnes sont également porteuse d'un message : le blanc symbolise la paix, le bleu le pouvoir, le jaune la fertilité, le rouge l'honnêteté.[45] Les masques africains renferment des messages différents selon leurs couleurs. Le vert représente la croissance et la virilité. Le blanc est le symbole de la lumière, du divin, de la pureté et du passage de la mort à la renaissance. Le bleu renvoie en même temps à la froideur, aux rêves, au repos terrestre. Le jaune symbolise la fortune, la paix, l'espoir. Le rouge est une couleur ambivalente, pouvant représenter le sang, le feu, le soleil (la chaleur), mais également la fécondité et le pouvoir.[46]
Quant à nos données, la présence des couleurs bleu pour le français et vert pour l'italien peuvent s'expliquer par la tendance stéréotypée de représenter les langues, notamment les langues étrangères, par le drapeau qui est en même temps un symbole de pouvoir, une manifestation d'identité et un témoignage de l'indépendance d'un pays.[47] Toutefois, il existe une différence entre le bleu et le vert. Le bleu n'est proposé qu'en tant que couleur du drapeau français (« le bleu la couleur du drapeau », Jacques), tandis que le vert n'est jamais rapporté ouvertement au drapeau italien. Parmi les motivations liées au choix du vert, on retrouve « le vert est ma couleur préférée » (Michel), lorsque cette couleur est associée au français, « la couleur verte qui est l'espérance » (Jacques), lorsque l'association porte sur le français et l'italien. On pourrait considérer le vert associé au français comme l'expression de l'attitude d'une partie des Africains à considérer le français comme un facteur d'enracinement culturel (groupe francophone *vs* groupe anglophone) et comme la langue de l'ouverture sur le monde. L'une des association du vert à la langue maternelle s'accompagne du commentaire suivant : « dès que je suis parti j'ai toujours mes racines qui sont là-bas […] la maj[ɔr] partie des couleurs en afrique c'est //// c'est le vert » (Jacques). Le napolitain n'entraîne le choix du vert qu'une seule fois et l'informateur ajoute : « aussi le vert parce que je n'ai aucun problème » (Kader). À Naples, l'équipe de football locale soulève une passion collective. Associer le bleu ciel, la couleur symbole *del Napoli*, à la langue napolitaine est une forme de (re)connaissance de la culture locale. Le bleu et le bleu ciel sont également les couleurs de la mer :

45. Voir le site https://monwaih.com/pagne-afrique-expression-esthetique/. Page consultée le 24 avril 2020.
46. Voir Cocconcelli (2014).
47. Voir Zarate 2004.

Ex. 17 - Diop
napoli est trop liée à l'équipe / ça m'amène directement au bleu / aussi à la méditerranée / il y a beaucoup de choses qui font penser au bleu

Dans le seul cas où le bleu ciel est associé à la langue française, l'explication n'est pas très claire mais laisse transparaître une certaine dévalorisation de l'objet de la représentation :

Ex. 18 - Sourou
non è vif *vivace cioè come azzurro* < ce n'est pas parce que c'est la couleur du drapeau↑ > *no* bon c'est une chose dans ma vision c'est une chose ça apparaît bien clair mais ce n'est pas ça ne saute pas aux yeux tout de suite

Le bleu n'apparaît jamais parmi les couleurs associées à la langue maternelle, ainsi que le blanc n'apparaît jamais parmi les couleurs associées au français. Le blanc est choisi en tant que couleur de la paix ou par référence à l'intervention divine :

Ex. 19 - Diop
parce que nous bon nous amenons plus sur la paix::: nous aimons la couleur blanche / la paix qui symbolise *un po' la pace* et la couleur blanche

Ex. 20 – Jacques
ah la langue napolitaine […] comme quelqu'un m'a dit c'est le blanc comme quelqu'un m'a dit des amis napolitains qui me disent le seigneur a cr[i]é la côte napolitaine […] ça c'est belle ça c'est d'une beauté extrême et j'étais très fatigué maintenant je vais créer le napolitain (rire)[48]

Le blanc, couleur du divin, couleur de la paix, incarne également une idée de transformation d'un être (dans les masques africains, il symbolise le passage de la mort à la renaissance).[49] Le blanc est la seule couleur qui sert à identifier la population autochtone par la couleur de la peau, ce qui peut également avoir joué un rôle dans son association avec l'italien et le napolitain. En effet, il n'est proposé que par les informateurs de Castel Volturno, où le contraste racial blanc-noir est plus frappant qu'à Naples. Quant aux couleurs qui constituent des associations isolées, elles véhiculent également des informations intéressantes. Le jaune associé au français renvoie à la richesse, mais pour insister une fois de plus sur les idées de négociation et de subtilité :

Ex. 21 - Louis
bon quand je disais jaune pour moi c'est pas chaleur hein↑ / quand tu dis langue pour négocier ça peut transmettre bien des subtilités quoi […] à la fin je pourrais aussi dire neutre

48. La tradition populaire veut qu'en créant l'Italie Dieu oublia de créer Naples et étant fatigué au point de ne pouvoir lui-même reprendre sa création, il aurait commandé à Saint Janvier, qui le lui avait fait remarquer, de jeter là où Naples se situe un morceau de paradis.
49. Voir Mupaya 2017 : 107.

Le rouge rapporté à l'italien signifie « la passion ». La même couleur associée au français peut renvoyer, bien sûr, toujours au drapeau français, mais elle pourrait également faire référence à la signification que cette couleur prend dans le drapeau africain ou dans la symbolique africaine (sang versé, pouvoir, absence de paix). En effet, le rouge est choisi par deux informateurs pour lesquels la colonisation n'a jamais vraiment terminé (l'un des deux est une fonophone). Pour Sourou, le bleu sans éclat associé au français devient un beige pour la vie en Italie (« même chose si c'est en italie la vie / le beige »), tandis que le gris sert a souligner la perte d'importance de la langue maternelle :

> Ex. 22 - Sourou
> à ma langue maternelle /// oui // je mets le gris < le gris↑ > oui parce que actuellement ici dans ma vie ici / ça ne sert pas beaucoup / je l'aime mais ça ne sert pas à beaucoup

Les associations liées aux autres catégories prises en compte confirment *grosso modo* les profils représentationnels qu'on vient d'esquisser. C'est pourquoi on peut se contenter d'ajouter quelques choix associatifs qui se distinguent par leur originalité et permettent d'intégrer et de valider les données précédentes. Faisant appel à ses compétences en chimie, Kevin produit la série d'associations suivante (catégorie des objets) : « oxygène, hydrogène, point d'interrogation, aluminium ». L'oxygène est essentiel à la respiration de nombreux êtres vivants et l'hydrogène sert à la composition d'une molécule essentielle pour la vie, celle de l'eau. Toutefois, un seul d'entre eux, l'oxygène, est très corrosif et peut avoir des effets toxiques. La langue maternelle s'approprie les caractéristiques de l'aluminium : un métal pauvre, malléable, résistant à l'oxydation. Le napolitain, porteur d'inconnu,[50] est représenté par un point d'interrogation. Ce même informateur réalise une autre série associative également excentrique et significative (les adjectifs qualificatifs constituent la catégorie inductrice, mais l'informateur ne produit qu'un adjectif possessif français et un adjectif indéfini italien) : « mon, *te*,[51] *qualsiasi*, voilà ». Le français est associé à une forme grammaticale renvoyant au possesseur. Le français est donc représenté comme un objet possédé qui a trait à la sphère de la subjectivité. « *Te* » renvoie à l'« autre » tout en étant une forme interlocutive, donc interchangeable avec *je*. « Qualsiasi » (n'importe quel), en tant qu'adjectif indéfini, attribue au napolitain le trait de l'indétermination et peut cacher également un sentiment d'in-

---

50. On rappelle que cet informateur n'est arrivé à Naples que depuis peu de temps.

51. *Te* correspond à la forme tonique du pronom personnel complément de la 2e personne du singulier (*tu*). En italien standard, *te* peut être utilisé en fonction de sujet lorsqu'il est cordonné avec un autre pronom sujet, en particulier *io* (1re personne du singulier) (*io e te* « moi et toi »). L'emploi de *te* à la place de *tu* est diffusé surtout dans certaines variétés régionales de l'italien parlé.

différence à l'égard de cette langue. Dans ses multiples emplois, « voilà » prend la fonction de signal discursif d'ouverture et clôture d'un énoncé, ainsi que celle de « présentatif » ou d'embrayeur (un indice de l'énonciation) à valeur de monstration.[52] Il peut se rapporter à tout élément du monde réel, qu'il soit proche ou lointain. Cet élément cumule les aspects temporel (temps présent), spatial et pronominal, englobant le locuteur de l'acte de parole et le(s) allocutaire(s) dont il attire l'attention. On peut dire alors que « voilà » est en mesure de symboliser la langue maternelle en raison de sa valeur d'élément « synthétisant » et « polyphonique », ramenant à une réalité à la fois essentielle (pour le locuteur), nouvelle (pour le destinataire) et qui mérite de l'attention. Au fond, « voilà » exprime de manière plus sophistiquée le fait que la langue maternelle signifie, comme l'indiquent d'autres associations, « tous les objets », la « vie ». Une autre séquence d'association qui vaut la peine qu'on s'y attarde est celle fournie par Sourou : « *motorino* » (scooter) – mot associé à l'italien et au français – « *bicicletta* » (vélo), « *a piedi* » (à pied). Les langues sont représentées à travers la vitesse qu'atteignent les divers types de déplacement et, par conséquent, à la rapidité avec laquelle ils permettent d'arriver à destination, d'atteindre un objectif (dans un sens plus figuré). Par rapport à l'usage d'un scooter ou d'un vélo, aller à pied signifie marcher lentement, mais les pieds sont également le seul mode de locomotion naturel. On peut encore remarquer que l'italien et la langue maternelle partagent l'association avec la « porte » qui cependant acquiert une signification différente selon la langue considérée :

> Ex. 23 - Marie
> (italien) la *porta* parce que / à vrai dire le nom que je peux c'est une porte qui est ouverte
> (langue maternelle) je peux dire *sempre* une porte ouverte

À la différence des autres associations, le choix de la « porte » dépend étroitement de la territorialité[53] vécue par l'informatrice. « En tant que femme », elle dénonce avec force le problème de la prostitution de rue très diffusée le long de la Domiziana,[54] dont l'extrait qui suit ne donne qu'une idée très imparfaite :

> Ex. 24 - Marie
> quand tu sors / les gens /// subitement quand ils te voient // tu est une femme du monde […] et ce qui me fait mal encore / c'est même / si tu vas tu es enceinte[55] aussi

52. Voir De Cesare 2011 : 51-67, Delahaie 2013 : 99-120.

53. Selon Bédard (2017), cette notion « évoque nominalement notre manière particulière d'être en relation avec un territoire […] [et] permet donc de connoter notre façon d'habiter un territoire ».

54. Castel Volturno, appartenant à la typologie des cités linaires, s'étend le long de la Domiziana (voie Domitienne) où se sont installés la plupart des immigrés.

55. Cette référence aux femmes enceintes n'est pas fortuite et l'on ne comprend toute la

> ils t'arrêtent pour // vouloir que tu les satisfais / […] pour moi / vraiment // c'est vraiment c'est difficile / en tant que femme / très difficile

À son arrivée à Castel Voltruno il y a à peu près 25 ans, elle a demandé à son mari « c'est quel genre de pays↑ » ; aujourd'hui elle nous dit : « je sais que je vais obtenir la grâce de dieu / lui va me faire retourner au pays ». Si l'Italie a été une porte ouverte sur l'avenir, la porte ouverte sur l'Afrique traduit son désir de s'échapper de la vie de Castel Volturno.

Parmi les *items* liés au napolitain, l'association avec un « tableau d'art » s'avère particulièrement pertinente pour exprimer l'image que les informateurs se sont construite de cette langue. Les mots de l'informateur qui la produit sont suffisamment explicatifs :

> Ex. 25 - Jacques
> la langue napolitaine selon moi est un tableau un tableau d'art < pourquoi↑ > c'est une langue qui // en regardant la langue napolitaine ça contient beaucoup de choses qu'il faut savoir pour déchiffrer

Pour ce qui est des associations avec une personne ou un personnage, on retrouve les associations suivantes :

- « enseignant(e) » : français et italien ;
- écrivains célèbres et Présidents : français ;
- écrivains célèbres, artistes internationaux de la chanson italienne et footballeurs : italien ;
- footballeurs (dont Maradona, véritable mythe pour les Napolitains), chanteurs qualifiés de « néo-mélodiques » (dont Gigi d'Alessio) et l'immanquable Totò, l'essence même de la « napolétanéité » : napolitain ;
- personnages historiques et famille ou ses membres : langue maternelle.

Nous concluons avec une association dont l'interprétation qui en donne son énonciateur cristallise plus que toute autre la notion d'interculturalité qui, selon la conception de Marandon (2003 : 266), peut s'entendre comme une « rupture culturelle – résultant, essentiellement, de différences de codes et de significations » et donc susceptibles de donner naissance à de nouvelles représentations sociales. Il s'agit de l'association entre l'italien et le roman *I Malavoglia* de Giovanni Verga :

> Ex. 26 - Diop
> j'aime bien verga […] *ci sono tante sue::: sue opere che mi parlano per esempio i malavoglia* < *ma per la questione del diciamo del mare*↑ > [apparamɛnte] // *della famiglia di*

gravité du geste commis que si l'on connaît la richesse des pratiques rituelles et des interdits voués à protéger la femme enceinte – considérée comme un être extrêmement fragile – et le fœtus. Pour plus d'approfondissement voir, entre autres, Bartoli (2007).

più per esempio il fatto che la famiglia / quando padron 'ntoni è morto / un altro deve andare per un po' a mantenere con la barca / quindi è un'altra idea della migrazione dei dei giovani / perché sono ANDATI per un po' a mantenere la famiglia / e un altro che non è africano non lo potrebbe / lo CAPIREBBE […] io d'africano lo SO / perché fino adesso lo faccio / e perciò mi parla le sue opere / mi parlano / verga j'aime bien verga

4. Réflexions conclusives

La taille de l'échantillon étant trop restreinte, les données présentées ne constituent pas des résultats concluants à l'égard des RS que les Africains subsahariens francophones immigrés à Naples et à Castel Volturno ont des langues considérées. L'étude présentée se fonde plutôt sur l'observation « de cas particuliers insérés dans [une] réalité quotidienne en train de se faire », comme l'écrit Windisch (1989 : 182). L'analyse est cependant en mesure d'apporter des éléments de réflexions que des enquêtes de plus large envergure pourront enrichir, préciser, confirmer ou infirmer.
En général, on peut observer que le système associatif des langues prises en compte se structure autour de termes se rapportant à des champs sémantiques bien définis. Par souci de synthèse, on pourrait établir les correspondances suivantes : langue française → champs sémantique du « pouvoir », langue italienne → champs sémantique de l'« interaction sociale », langue napolitaine → champs sémantique du « comique / énigmatique », langue maternelle → champ sémantique du « naturel / corporel ». Le français et l'italien partagent des traits liés à leur statut de langues d'apprentissage et un certain degré de stéréotypie positive à valeur essentiellement esthétique et romantique. Il semble que la représentation stéréotypée concerne l'italien plus que le français. Évidemment, le rattachement du français au passé colonial abîme l'image du français langue de l'amour par excellence. La représentation du napolitain s'avère difficile à explorer du fait qu'elle inclut des traits évaluatifs ambigus, comme par exemple la dimension du rire. Parmi les quatre langues envisagées, le napolitain constitue sans aucun doute un univers « autre » qui suscite des attitudes allant de l'attraction à l'indifférence. Il faudrait mieux comprendre la façon dont le réseau associatif du napolitain interagit avec ceux des autres langues vu que ce système linguistique (et culturel) est considéré essentiellement comme l'apanage des Napolitains (l'un des informateurs affirme : « je n'*ose* pas le parler »).
Une autre donnée qui mérite d'être signalée concerne le recouvrement partiel entre le système associatif de l'italien et celui de la langue maternelle, étant donné qu'il peut constituer la dimension évolutive des RS en jeu. L'un des indices les plus significatifs est l'alternance codique du français vers l'italien et vers la langue maternelle réalisée lors de l'énonciation de certains *items* d'as-

sociation et qui semble rapprocher ces deux langues dans l'expression d'un sentiment d'appartenance identitaire. La langue maternelle, langue intime et symbole identitaire, possède le statut de langue privilégiée : c'est « le top », pour employer l'une des associations qui la concernent. Toutefois, en contexte d'immigration, la stabilité des traits associés à la langue maternelle peut dépendre également de la force sociolinguistique de celle-ci. Une langue comme le wolof, langue nationale de grande diffusion, se fraye son espace de communication dans la société d'accueil en tant que langue véhiculaire intra- et interethnique, même en raison de la présence nombreuse de Sénégalais et relativement nombreuse de Gambiens (du moins à Naples). En revanche, la veine nostalgique et le souvenir idéalisé qui caractérisent les associations liées aux langues africaines parlées par des groupes beaucoup moins nombreux ne font que souligner la restriction de ces langues au domaine de la communication avec la famille et les ami(e)s resté(e)s « au pays » (le « gris » de Sourou). Cet élément, combiné avec l'importance de l'italien pour réussir le parcours d'intégration et avec l'affection, la « passion », exprimée à l'égard de cette langue, qui affecte presque tous les Africains interviewés, peut devenir un facteur de déstabilisation des traits constituants la représentation de la langue maternelle.
Les observations qu'on vient de présenter sont confirmées par l'analyse du discours associé aux *items* recueillis selon l'approche linguistique des RS proposée par Bernand Py (2004 : 10-11). Cet auteur distingue entre « représentation sociale de référence » et « représentation sociale d'usage ». La première se constitue à partir de croyances partagées, s'appuie sur des expressions préfabriquées et est référée à des énonciateurs et à des destinataires anonymes. Elle témoigne de la composante sociale des représentations. La deuxième traduit les différents positionnements énonciatifs des locuteurs et se compose d'observations *a posteriori*, de descriptions d'habitudes, de manifestations de préférences, de renvois aux expériences personnelles. Elle relève de la nature interactionnelle, subjective et évolutive des représentations. Dans les extraits d'interview cités, le français et les Français sont désignés par les pronoms délocutifs (*il*, *ils*), par l'adjectif possessif de troisième personne (*leur*), par les pronoms neutre et indéfini (*ça*, *on*) ; le français est toujours précédé d'un déterminant défini ou indéfini. En revanche, le discours autour de l'italien et de la langue maternelle est empreint de subjectivité : *je* domine largement, on trouve *moi* dans l'ex. 15, *nous* et *on* (pronom personnel) apparaissent également (ex. 10, 11, 19). Seule la langue maternelle est précédée du déterminant possessif (ex. 3). Quant au napolitain, le discours qui le concerne présente des éléments qui appartiennent aux deux types de RS.
Nous concluons en proposant quelques pistes d'analyse qui peuvent être explorées. Tout d'abord, il faudrait comprendre de quelle manière la territorialité

conditionne le système représentationnel des langues. En effet, tenant compte de l'intégralité des discours des informateurs, l'attachement à la langue maternelle, l'ambivalence des attitudes à l'égard du français, le degré de stéréotypie qui affecte le français et les langues d'accueil semblent dépendre du contexte d'immigration. En outre, les traits associés au français semblent varier également en fonction de la langue de la société d'accueil. À ce propos, on peut signaler que l'enquête effectuée à Naples et à Castel Volturno a été répliquée à Düsseldorf, ce qui a permis d'observer que, si à Naples prévaut la dimension utilitaire du français langue internationale et à Castel Volturno celle de langue coloniale, à Düsseldorf prédomine la composante esthétique et culturelle.[56] L'influence de la variable genre serait également à examiner. Les jugements explicitement négatifs à l'égard du napolitain, absents dans notre échantillon mais qui apparaissent dans d'autres enquêtes, sont émis surtout par les femmes.[57]

Pour terminer, il est difficile de comprendre dans quelle mesure les associations des informateurs mettent en jeu l'univers linguistique et culturel africain ou occidental. L'association du « corps » à la langue maternelle, le choix du « rouge » pour le français, la préférence pour le « vert », la mention du verbe « manger » par rapport au français et, peut-être, la référence aux « femmes enceintes » semblent renvoyer plus directement à la culture et aux langues d'origine. L'absence de la combinaison « mains-bras » ou « jambes-pieds », de la dimension de la latéralité, ainsi que la présence de formes verbales conjuguées, du « rouge » comme symbole de passion amoureuse semblent rattacher les associations plutôt à l'univers de référence des langues européennes. Cet aspect de l'analyse est particulièrement complexe, étant donné la pluralité des facteurs et des langues qui entrent inévitablement en jeu. Une étude basée sur le rapport entre chacune des langues considérées et les différents objets de représentation pourrait donner des résultats plus précis. En effet, nos informateurs se situent *entre* les langues et, probablement, également *entre* plusieurs structures représentationnelles que l'expérience de la migration complexifie ultérieurement.

Le système représentationnel des langues en contexte d'immigration résulte d'une dialectique de co-construction intersubjective dont la compréhension est d'autant plus importante qu'elle affecte le plurilinguisme de la société d'accueil et son évolution.

Conventions de transcription

Ex. Extrait – Locuteur

< > interventions de l'enquêteur

: :: ::: allongement vocalique selon la durée plus ou moins longue

56. Voir Liccione 2019.
57. Voir Maturi & Vitolo 2017: 119.

/ // /// pause très brève, brève, plus longue
| auto-interruption du discours
|| hétéro-interruption du discours
↑ interrogation (intonation ascendante)
(rire) description du comportement para-verbal et non verbal
(xxx ?) transcription incertaine
(xxx/yyy) hésitation entre deux transcriptions
XXX séquence inaudible ou incompréhensible
MAIS accent emphatique (d'un mot ou d'une syllabe)
c- mot interrompu
[boku] transcription phonétique
sì mots et séquences en italien
[…] séquence non transcrite
[abcd] nos commentaires éventuels

N.B. : Pour éviter la confusion avec la notation de l'accent emphatique, les majuscules des noms propres et des sigles ne sont pas respectées.

Références bibliographiques

Abercrombie, D. 1968. "Paralanguage." *British Journal of Disorders of Communication* 3/1: 55-59.

Abric, J.-C. 1993. "Central System, Peripheral System: Their Functions and Roles in the Dynamics of Social Representation." *Papers on Social Representations* 2: 75-78.

Abric, J.-C. 1994. "Méthodologie de recueil des représentations sociales." In Abric, J.-C. ed. *Pratiques sociales et représentations.* Paris: Presses Universitaires de France. 59-82.

Abric, J.-C. 2001. "A structural approach to social representations." In Deaux, K. & Gina Philogène, G. eds. *Representations of the Social. Bridging theoretical traditions*. Oxford, UK, Malden, MA: Blackwell. 42-47.

Abric, J.-C. 2003. "La recherche du noyau central et de la zone muette des représentations sociales." In Abric, J.-C. ed. *Méthodes d'études des représentations sociales*. Paris: Érès. 59-80.

Baduel-Mathon, C. 1971. "Le langage gestuel en Afrique occidentale : Recherches bibliographiques." *Journal de la Société des Africanistes* 41/2 : 203-249.

Bartoli, L. 2007. *Venir au monde. Les rites de l'enfantement sur les cinq continents.* Paris: Petite bibliothèque Payot.

Bédard, M. 2017. "Les vertus identitaire, relationnelle et heuristique de la territorialité – D'une conception culturelle à une conceptualisation tripartite." *Cybergeo: European Journal of Geography.* https://journals.openedition.org/cybergeo/28853.

Benveniste, É. 1966. *Problèmes de linguistique générale*. Vol. I. Paris: Gallimard.

Berteau, P. *De l'oreille au cœur*. URL: https://www.chu-rouen.fr/wp-content/uploads/sites/2/2017/04/De-loreille-au-coeur-Dr.-Pierre-Berteau-Seance-GHHR-13-octobre-2010.pdf.

Cabakulu, M. 1992. *Dictionnaire des proverbes africaines*. Paris: L'Harmattan-ACIVA.

Chabanne, J.-Ch. [1997] 2003. "Le réseau lexical de l'humour et du comique." In Feuerhahn, N. & Sylvos, F. eds. *La comédie sociale*. Vincennes: Presses universitaires de Vincennes. 11-30.

Cocconcelli, L. 2014, *Africa. Magia nera, sortilegi, streghe e guaritori*. @EEE-Edizioni Esordienti E-book.

De Cesare, A.-M. 2011. "L'italien *ecco* et les français *voici*, *voilà*. Regards croisés sur leurs emplois dans les textes écrits." *Langages* 184: 51-67.

Delahaie, J. 2013. "Vers une analyse sémantique (presque) unitaire des multiples emplois de voilà à l'écrit et à l'oral." *Revue de Sémantique et Pragmatique*: 99-120.

Diallo, A. 2015. *Précis de grammaire et de lexique du peul du Fouta Djallon*. Tokyo: University of Foreign Studies, Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA).

Diouf, A. 2011. *Étude exploratoire du phénomène de l'immigration comme rite de passage: le cas de trois immigrants sénégalais*. Université du Québec à Montréal, Mémoire de Maîtrise en communication.

Djembi, Y.R. 2015. "Représentation du corps humain et cultures en milieu Bantu: l'enseignement de l'anatomie au Gabon." *Médecine humaine et pathologie*. Université de Bourgogne.

Dramé, M. 1984. "Langage non-verbal: une autre dimension de la communication africaine." https://www.africabib.org/query_a.php?pe=!86124091X!&SR=3"Éthiopiques: revue socialiste de culture négro-africaine 2/2-3 : 105-117.

Dubois, J. & Dubois-Charlier, F. 2013. *Les verbes français* (Version LVF+1). http://rali.iro.umontreal.ca/LVF+1/alphabetique/A.html, http://rali.iro.umontreal.ca/LVF+1/classe/index.html?generique.

Durkheim, É. 1898. "Représentations individuelles et représentations collectives." *Revue de Métaphysique et de Morale* 6: 273-302.

Fédry, J. 2009. " 'Le nom, c'est l'homme'. Données africaines d'anthroponymie." *L'Homme* 191 : 77-106.

Fédry, J. 2010. *Anthropologie de la parole en Afrique*. Paris: Karthala.

Flament, C. 1995. "Approche expérimentale de type psycho-physique dans l'étude d'une représentation." *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale* 28: 67-76.

Guedou, G. & Coninckx, C. 1986. "La dénomination des couleurs chez les Fon." *Journal des africanistes* 56/1 : 67-85.

Harré, R. 1989. "Grammaire et lexiques, vecteurs des représentations sociales." In Jodelet, D. ed. *Les représentations sociales*. Paris: Presses Universitaires de France. 131-151.

Houdebine-Gravaud, A.-M. ed. 2002. *L'imaginaire linguistique*. Paris: L'Harmattan.

Houngbedji, R. 2014. "L'écoute (L'Eglise-famille de Dieu, lieu de l'écoute de la Parole de Dieu)." *RAM* 4/2: 211-226.

Jamet, D. 2003. "L'image du corps dans les langues." *L'ALEPH – Philosophies, Arts, Littératures* 12 «Hors série»: 1-10 (1999. *L'ALEPH - Philosophies, Arts, Littératures* 2/2: 10-19).

Jodelet, D. 1989. "Les représentations sociales: un domaine en expansion." In Jodelet, D. ed. *Les représentations sociales*. Paris: Les Presses universitaires de France. 31-61 [reproduit dans *Les Classiques des sciences sociales*, http://classiques.uqac.ca/].

Laditan, A.O. 2004. "De l'oralité à la littérature: métamorphoses de la parole chez les Yorubas." *Semen 18* [En ligne].

Lahbabi, M.A. 1982. "Quelques traits caractéristiques du personnalisme africain." *Tiers-Monde* 23/92. In Moatassime, A. ed. *L'Islam et son actualité pour le Tiers Monde*. 839-843.

Lakoff, G. & Johnson, M. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press.

Le Corre, G. 2001. "La représentation partitive du référent en langue des signes française. De la forme au sens." *Langage et société* 95: 33-55.

Le Guérinel, N. 1980. "Note sur la place du corps dans les cultures africaines." *Journal des africanistes* 50: 113-119.

Leconte, F. 2001. "Familles africaines en France entre volonté d'insertion et attachement au patrimoine langagier d'origine." *Langage et société* 98/4: 77-103.

Liccione, D. 2019. *La comunità francofona subsahariana di Düsseldorf: rappresentazioni linguistiche e fenomeni di* code-switching/mixing. Thèse de Master, Université "Federico II", Naples, 2019.

Lugan, B. 2002. *Atlas historique de l'Afrique des origines à nos jours*. Paris: Éditions du Rocher.

Ly Kane, O. 2018. "L'allaitement maternel n'est pas que du lait!" In Sandri, R. ed. *Le bébé et son berceau culturel. L'observation du bébé selon Esther Bick dans différents contextes culturels*. Toulouse: Érès. 45-53.

Makarius, R. & Makarius, L. 1968. "Ethnologie et structuralisme: le symbolisme de la main gauche." *L'Homme et la société* 9. *Sociologie tchéquoslovaque et renouveau de la pensée marxiste*. 195-212.

Marandon, G. 2003. "Au-delà de l'empathie, cultiver la confiance: clé pour la rencontre interculturelle." *Revista CIDOB d'Afers Internacional* 61/6: 259-282.

Maturi, P. & Vitolo, G. 2017. "Immigrati in Campania tra dialetti e italiano." In Lamarra, A. *et al.* eds. *Sociologia delle migrazioni e didattica dell'italiano L2: uno scenario integrato*. Napoli: Guida. 111-124.

Maurer, B. & Raccah, P. Y. 1998. "Présentation: Linguistique et représentation(s)." *Cahiers de praxématique* 31: 3-11.

Mbock, D. 2015. *Le char du dieu*. Angeli Editions.

Milner, J.-C. 2015. "À quoi servent les mots "être" et "avoir"? Entretien avec Jean-Claude Milner." *Philosophie Magazine*. https://www.philomag.com/les-idees/a-quoi-servent-les-mots-etre-et-avoir-entretien-avec-jean-claude-milner-11985.

Moscovici, S. 1961. *La psychanalyse, son image, son public*. Paris: Presses Universitaires de France.

Moscovici, S. 1989. *Les représentations sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.

Moscovici, S. 1994. "*Des représentations collectives aux représentations sociales*." In Jodelet, D. ed. *Les représentations sociales*. Paris: PUF. 62-86.

Mupaya, D. 2017. "Le visage tordu: conflits, rivalité et désir de convivialité dans les masques africains. Paradigme de communication interculturelle." *Revue Africaine des Sciences de la Mission* 42: 87-140.

Organisation Internationale de la Francophonie. 2019. *La langue française dans le monde 2015-2018*. Paris: Gallimard. Url http://observatoire.francophonie.org/wp-content/uploads/2020/02/Edition-2019-La-langue-francaise-dans-le-monde_VF-2020-.pdf

Ouango, J. 2019. *Tuio*. Napoli: Rogiosi.

Owusu, P. 2019. "Adinkra Symbols as 'Multivocal' Pedagogical/Socialization Tool." *Contemporary Journal of African Studies* 6/1: 46-58.

Petrarca, V. ed. 2016. *Migranti africani di Castel Volturno*. *Meridione* 16/3. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

Puolato, D. 2019. "*Je suis partout* donc *J'existe*. La francophonie visuelle à Naples." *Les Cahiers de l'ACAREF* 1/3: 251-280.

Py, B. 2004. "Pour une approche linguistique des représentations sociales." *Langages* 154: 6-19.

Roques, N. 1999. "Allaitement maternel, hier et ailleurs: des idées pratiques pour un allaitement réussi." In Aubert-Godard, A. *et al*. ed. *Allaiter*. Toulouse: Érès. 41-79.

Salikoko, S.M. 2009. "Kituba, Kileta, or Kikongo? What's in a Name?" In de Féral, C. ed. *Le nom des langues III. Le nom des langues en Afrique sub-saharienne: pratiques dénominations, catégorisations*. Louvain-la-Neuve: Peeters, BCILL 124: 211-222.

Salmieri, L. & Orsini, F. 2018. "'La mer ne baigne pas Domitia'. Les logements temporaires dans le territoire délaissé de Naples." In Canepari, E. & Regnard, C. eds. *Les logements de la mobilité (XVIIe-XXIe siècle)*. Paris: Karthala. 141-161.

Samari, G. 2016. "La notion de langue maternelle en débat au Cameroun: flou terminologique, usages stratégiques et tergiversations critiques." *Glottopol*: 81-98.

Sandri, R. 2018. "Observer un bébé dans une autre culture: rencontres, regards, surprises…" In Sandri, R. ed. *Le bébé et son berceau culturel. L'observation du bébé selon Esther Bick dans différents contextes culturels*. Toulouse: Érès. 17-30.

Temple, M. 1996. *Pour une sémantique des mots construits*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.

Vergès, P. 1992. "L'évocation de l'argent: une méthode pour la définition du noyau central d'une représentation." *Bulletin de psychologie* 45: 203-209.

Windisch, U. 1989. "Représentations sociales, sociologie et sociolinguistique. L'exemple du raisonnement et du parler quotidien." In Jodelet, D. ed. *Les représentations sociales*. Paris: Presses Universitaires de France. 169-183.

Zaccaria, A. 2010. "Naples-piazza Garibaldi. Les images, les couleurs et les histoires de la mixité." *Italies* 14 [https://doi.org/10.4000/italies.3233].

Zahan, D. 1963. *La dialectique du verbe chez les Bambara*. Paris: Mouton & Co.

Zarate, G. [1993] 2004. *Représentations de l'étranger et didactique des langues*. Paris: Didier.

Open Journal of Humanities, 4 (2020)
issn 2612-6966

For Love of the World. Hannah Arendt's political Legacy in an Age of Populism

Erica Antonini
Sapienza University of Rome

Abstract
What can we still learn from Hannah Arendt's political categories and reflections on the public realm in an era that sees the growing spread of populisms? The large critical literature on Arendt's work has been spreading over the years a sort of standardized vision, according to which Arendt was a nostalgic and anti-modern thinker, whose aim was to rehabilitate the greek polis model against the modern decline of the public sphere, so that very few of her conceptual categories are still useful to understand contemporary phenomena. The purpose of these notes is to offer a different reading of the complex relationship between Arendt and the modern age. With the help of most recent literature – characterised by a more critic approach to her work – it seems possible, quite to the contrary, to draw from Arendt's thought a deep "modernist" attitude, not just regarding her judgement on modernity, but above all in terms of up-to-dateness of some of her suggestions.

Keywords: Arendt, politics, action, public space, power, populism, fake news.

1. Introduction. Between Past and Future

What can we still learn from Hannah Arendt's political categories and reflections on the public realm in an era that sees the growing spread of populisms?

The large critical literature on Hannah Arendt's work has been spreading over the years a sort of standardized vision, according to which Arendt was a nostalgic and anti-modern thinker, whose aim was to rehabilitate the greek polis model against the modern decline of the public sphere, so that very few of her conceptual categories are still useful to understand contemporary phenomena. The purpose of these notes is to offer a different reading of the complex relationship between Arendt and the modern age. With the help of most recent literature – characterised by a more critic approach to her work – it seems possible, quite to the contrary, to draw from Arendt's thought a deep "modernist" attitude, not just regarding her judgement on modernity, but above all in terms of up-to-dateness of some of her suggestions.

2. Politics and the Modern Age

In *The Origins of Totalitarianism*[1] Hannah Arendt does not merely observe, with desolate passivity, the nature of the new evils introduced by totalitarianism, that is the "burden of our time", but is concerned with a work of understanding – though not "absolving" – the totalitarian phenomenon and its terrible outcomes in order to avoid to repeat it,[2] thus manifesting an attitude of deep openness to the future. In line with the idea of totalitarianism as a manifestation of the disappearance of the most authentic meaning of politics, the deconstruction and revision of the traditional conceptual heritage conducted by Arendt carries out the fundamental task of preparing the ground for the reconsideration of the

1. See Arendt 1951.
2. Arendt 1953a: 377-392.

most important philosophical-political categories, which are conceived in a specularly opposite manner to the notions that the author considers essential to the comprehension of the totalitarian phenomenon.

Action

> To act, in its most general sense, means to take an initiative, to begin (as the Greek word *archein*, "to begin", "to lead", and eventually "to rule" indicates), to set something into motion (which is the original meaning of the Latin *agere*).[3]

With these words in *The Human Condition* Arendt presents the most significant features of the action, that is the activity that holds the highest rank in the hierarchy of active life, distinguishing itself by its constitutive freedom, by its ability to "give life to the new", to be unpredictable and irreversible and to be structurally linked to plurality. Recapturing the original etymology of the word "act", the author intends to show the close connection, whose meaning has been lost through our tradition of political and philosophical thinking, between action and beginning, and therefore between action and novelty.[4] Only the innovative force of action can make a turning point in history and counteract the apparent lack of meaning of human life.[5] In this way the author intends to outline a criterion that redeems man from his "being natural". As a matter of fact, for Arendt "nature" is synonymous with an uninterrupted passage that leaves no permanent existence to which it can give meaning. There-

3. Arendt 1958: 177.
4. Forti 1994: 273-274.
5. Ivi: 274.

issn 2612-6966

fore, the ability to "start something new", first of all, is the "existential possibility" of being free.[6]
The philosophical-political tradition, especially in modern times, has betrayed the original and exclusive characters of the action to think it essentially according to the model of fabrication, using the means-ends logic, which compromises the freedom and autonomy of action itself. So, by bringing this assumption to its extreme consequences, Arendt concludes that action, as a free initiative, can be understood as the product of the will or, more generally, as the outcome of the moral conscience that decides the course to follow. In both cases, the action would be reduced to an *instrument* to achieve a certain end.[7]
Both in *The Human Condition* and in the essays collected in *Between Past and Future*, action is always approaching speech and often overlaps with it. Language politically characterizes the action, by separating it from the scope of violence, within which the *poiesis*, the activity of fabrication, moves. In other words, whenever language is at stake, the situation becomes political by definition, because it is the language that makes man a political being.[8]
Based on these considerations on the close connection between action and speech, and the separation of action and violence, several authors have identified in the Arendtian reproduction of *praxis* the historical antecedent of the theory of communicative action, and in particular that of Habermas.[9] According to Arendt, some statements, some linguistic

6. See Arendt 1960b, Beiner 1984: 354-357 and Flores d'Arcais 1985.
7. Forti 1994: 279.
8. See Arendt 1958: 175-181.
9. See Hanssen 1999: 67-69.

acts are, in fact, political acts in themselves. In the beautiful pages of *The Human Condition* on the "revealing power of the word", one can read:

> In acting and speaking, men show who they are, reveal actively their unique personal identities and thus make their appearance in the human world, while their physical identities appear without any activity of their own in the unique shape of the body and sound of voice. This disclosure of "who" in contradistinction to "what" somebody is – his qualities, gifts, talents, and shortcomings, which he may display or hide – is implicit in everything somebody says and does.[10]

Through discursive action it is therefore possible for the actor to enter the world and reveal his identity.

Public Space

For Arendt free, innovative, discursive and competitive action is structurally linked to plurality. This last point allows us to introduce another key concept of Arendt's political theory, that of "public space" or "space of appearance".
As far as the author is concerned, especially in a purely political concept, it is important to dwell on the "ontological" meaning of the term.[11] In this sense, the word "space" does not necessarily refer to a physical placement or to a principle of territoriality; on the contrary, in Arendt's words,

> the space of appearance comes into being wherever men are together in the manner of speech and action, and therefore predates and precedes all formal constitution of the public realm and the various forms of government, that is, the various forms in which the public realm can be organized.[12]

10. Arendt 1958: 179. See also Arendt 1962 and Collin 1992.
11. Forti 1994: 285.
12. Arendt 1958: 199.

As Forti effectively comments, rather than identifying itself with concrete domains, public space is the condition of being-together; rather than a determined political form, it is "the transcendental of politics".[13]
Since it does not identify with a given spatial delimitation, such a public space presupposes the notion of "world". In *The Human Condition* it is read that, in one of its meanings, "the term 'public' signifies the world itself, in so far as it is common to all of us and distinguished from our privately owned place in it". It is

> related to the human artifact, the fabrication of human hands, as well as to affairs which go on among those who inhabit the man-made world together. To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located between those who sit around it; the world, like every in-between, relates and separates men at the same time.[14]

By this enlightening metaphor, Arendt means that living together in the world, being together in a public space, everyone can see and listen to others without canceling the distance that separates them. As it has been noted,

> the peculiar feature of this space is therefore to unite and separate at the same time, to articulate plurality through relationships that are neither vertical nor hierarchical nor tending to create a fusion.[15]

For Arendt, man is a political being to the extent that he wants to manifest himself in the "space of appearance". Then politics is first of all the mutual play of seeing and being seen, of manifesting and being recognized as one exposes itself to

13. Forti 1994: 286.
14. Arendt 1958: 52.
15. Forti 1994: 288.

others. So, without a space of appearance, individual identity can not be preserved by doubt.[16] It follows that there does not seem to exist for Arendt an "original subject", already fully structured, before this "subject" licks the scene of the world, before the subject comes to confirm his reality and his individuality from the others.
According to Arendt, therefore, identity, as well as freedom, is not something which is "given" but it must be conquered through action. As long as we do not act, we are only aware of "what" we are. What we are is determined by the roles we play in private life, by our qualities and abilities, talents and defects. So the identity of the agent stems from his action and the action itself is privileged with respect to the agent. As noted by Dal Lago,

> the idea of identity in Hannah Arendt is always a conquest, never a *datum* or a *sub-jectum*. By always keeping his *self* secret (that is private, original, creative), the human being becomes an "who" only by the plural exercise of his faculties and in comparison with the plurality that surrounds him. He lies between himself and others; his condition is relational.[17]

These hints remind us of Erving Goffman's perspective about the situational genesis of self. According to Goffman, the self is not something organic that has his own specific location, whose main destiny is to be born, mature and die. The self is rather a dramatic effect that emerges from a scene that is represented. Or, even in more dramatic terms, the self is the *product* of a scene that is represented and not its *cause.*[18]

16. Arendt 1978: 100.
17. Dal Lago 1978: 45.
18. Goffman 1959: 289.

The peculiar Arendtian theory of the self is also based on the redefinition made by the author of the concept of "equality". As Forti explains,

> the meaning attributed by Arendt to the term *equality* has nothing to do with a *natural* or *economic* equality. It rather indicates the same chance for everyone to take part in the game that is played in the common public space.

This has obviously nothing to do with the modern and liberal idea according to which all men were born equal. The Greek ideal, as well as the Republican one to which Arendtian proposal can be retrieved, aimed at redeeming those who, unequal by nature, want to be *made equal* by laws and institutions, and thus enter into the artificial world of *polis* or *res publica*. Equality among men is therefore not a *datum*, but a *project* inherent in the construction of political space.[19] Anyway, in Hannah Arendt the awareness of social oppression is equal, if not superior, to any political thinker of our time. It should be remembered the essay on Rosa Luxemburg[20] to get rid of the accusation of neo-conservatism that has often been raised against the author. The central aspect of her political theory is not the exclusion or denial of the social sphere, which would have no sense in a modern conception of action, but its necessary subordination to the sphere of *politeia*. In other words, in order to be able to act in public, with others, a human being must necessarily be rooted in the private, and from such loneliness and privacy he can establish with others a common space in which the original differences no longer matter.

19. Forti 1994: 290-291. See also Arendt 1963.
20. See Arendt 1966.

But Arendtian public space assumes a non-exclusively subjectivist interpretation. The public realm is also the area where the existence of "the world" is revealed. The things of the world can be said to be real thanks to the simultaneous presence of innumerable prospects and aspects in which the common world is offered:

> Only when things can be seen by many in a variety of aspects without changing their identity, so that those who are gathered around them know they see sameness in utter diversity, can wordly reality truly and reliably appear.[21]

In this perspective, having an opinion is nothing but the ability to grasp reality by moving between the different perspectives from which the plurality of men sees the world. It is then apparent how far Arendt's political philosophy is from proposing a Rousseauian theory of direct democracy.[22]
In this sense, for Arendt the public-political sphere

> is the sphere of being-in-common not because those who stay there have a unique and *common* goal, but because everyone has something *in common*; and this something is the world,[23]

which, moreover, we share not only with those who live with us, but also with those who were before and with those who will come after us. So Arendt thinks of an "inactive community",[24] which does not pursue any other purpose than the "being-in-common" thanks to the world and "for the love of the world".

---

21. Arendt 1958: 57.
22. See O'Sullivan 1973: 183-198.
23. Forti 1994: 294.
24. See Nancy 1986.

As a consequence of all this, a number of interpreters agree about the presence, in Arendt's work, of two meanings of public space, which corresponds to the presence of two patterns of action. The first meaning of public space refers to a kind of *space of appearance*, whereby actors enjoy the visibility needed to share experiences, evaluate their actions and, above all, build their own identities. It is a potentially fragile space that needs to be constantly recreated and kept alive by the actions and speeches of a plurality of individuals. Public space as a sphere of appearance corresponds to an *expressive model* of action, which is present above all in *The Human Condition*, in which the emphasis is placed on the aspiration of the actors to unveil their own unique identity and to express their excellence, by distinguishing themselves by noble and courageous action and speech, and thereby pursuing glory and immortality in history. With this conception of the public sphere as a dramatic arena, which makes actors performances possible, Arendt seems to refer here to the model of Pericles' Athens and to a, so to speak, *competitive* or *heroic* conception of citizenship.

On the contrary, in a second meaning, present in the works written after *The Human Condition*, especially in *On Revolution*, public space is the same as the *common world* which, as we have noted, unites and at the same time separates men and, by virtue of its permanent character, provides the temporal context in which individual existences acquire the role of narratives, conquering a sort of immortality. In this sense, the public sphere appears as a *discursive space* made possible by a communicative action model, from which one can evince a much more *participatory* conception of citizenship.

Here the emphasis is on a mode of human coexistence based on the capacity of actors to establish relationships inspired by solidarity, reciprocity, symmetry, in order to generate and evaluate, by common accord, persuasion and accommodation, the rules of social interaction, and in order to share the joys of freedom and public happiness. The historical reference model seems to be in this case the American Revolution. Taking into account the second meaning of action and public sphere in Arendt, in a well-known essay Passerin d'Entrèves significantly finds in her thought a deeply "active" idea of citizenship.[25] Although the name of Arendt has often been invoked by the communist critics of liberalism – because of her criticism to representative democracy, her constant reference to civic engagement, political deliberation and revolutionary tradition and her emphasis on the necessity of separating politics from morality – at the same time her views contain a strenuous defense of constitutionalism, of the role of law and of fundamental human rights (among which she also includes right to action and right to opinion) and a strong criticism against any form of political community based on traditional ties and customs, or on a presumed religious, ethnic or racial identity.
About the latter point, Canovan notes that Arendtian public space is characterized by "artificiality", that is to say that it is built by men and constitutes, therefore, one of their cultural acquisitions. In this way, the author would hardly be placed in the neo-aristotelian tradition, beyond the emphasis on the importance of revitalizing active life, and would be closer to the tradition of typically modern thinking that sees

25. See Passerin d'Entrèves 1989 and 1993.

politics based on *Will* and *Artifice*, rather than, as in the ancient times, on *Reason* and *Nature.*[26] With an emphasis on the artificial nature of political life, Arendt also demonstrates a drastic opposition to any neo-romantic appeal to *Volk*, and to ethnic identity as the foundations of the political community. In many writings, especially in those dedicated to the Jewish question, it is evident her intention of considering irrelevant any attribute of ethnic, religious or racial nature in defining the identity of the citizen and, therefore, his belonging to the political community. In that she is clearly inspired by the example of the spirit of the American Constitution.

Violence, Power, Authority

Arendtian thesis of the sunset of politics implies a basic assumption: that politics, or rather *le politique*, has its own autonomy, only in virtue of which it is possible to denounce its disappearance.

As it has been noted, "Arendt lacks any lexical distinction between *la politique* and *le politique*".[27] Moreover, according to her, discussing about the state is never talking about *la politique* or *le politique*. In fact, nothing is so far from Arendt as longing for the state-*le politique* equation or the idea that politics is the activity of those who decide on the state of exception,[28] bringing plurality to unity. Nor it is too much of a problem of order and form. In her view,

> everything that has to do with the state is, and has always been, anti-political, and politics has never been identifiable with the state. Because for Hannah Arendt *la politique* and *le politique* are subtracted from the

26. See Canovan 1985.
27. Forti 1994: 306.
28. Schmitt 1972.

> universe of domination, even when it is exercised in the form of a legitimate monopoly of force. Where you are together without resorting to any strategic logic, mode of action, and speech, in a public space that allows plurality and distinction, identity and difference, there is politics.[29]

In the light of these considerations, many interpreters have presented Arendt as the philosopher who reasserts the political experience of the polis, particularly the way in which that experience was articulated by Aristotle, to outline her political criterion. Of course, as Forti's note,

> if public space coincides with a determined historical space, that of *polis* or *res publica*, there is no doubt that politics can no longer find any place in our world for her. The more modernity proceeds, the more it departs from authentic politics, and the lesser become the possibilities of free and plural political action.[30]

But, as the same interpreter well argues, things are not all that way. Beside this interpretation it is possible to identify another one, which integrates and complicates the first, and which refers to Arendt's very singular conception of the public space. This does not seem to possess the solid features usually associated with political forms and institutions, such as Athenian democracy or Roman republic; on the contrary, it is characterized by an extreme fragility, which refers to the character of potentiality of the public sphere itself. As a matter of fact, Arendt writes that public space appears "wherever people gather together, it is potentially there, not necessarily and not forever"; […] it "is due to this peculiarity of the public realm, which, because it ultimately resides on action and speech, never altogether loses its potential character".[31]

29. Forti 1994: 307.
30. *Ibid.*
31. Arendt 1958: 199-200.

In this sense, public space seems to be incompatible with duration, rather constituting a "possibility", not limited to a given time and place, but a potentiality that has become current in some occasions. Public space is therefore not an exclusive property of the past, because it is *potentially everywhere*. It concretizes in those moments in which the relations of domination and those spaces on the edge of modern statehood are interrupted: *Räte*, Soviet, Budapest insurrection, Prague Spring, student rebellions, episodes of civil disobedience. If, therefore, it is undeniable that Arendt expresses that melancholy resignation of those who know that, in the world where the social has colonized every area, the potential of *le politique* can become less and less true, it is true as well that if *le politique* itself is a *possibility* and not a determined reality, it can never completely disappear, until there is "a world".[32]
The potential character of Arendtian public space is also reflected in the notion of "power". It is written in *The Human Condition*:

> Power is what keeps the public realm, the potential space of appearance between acting and speaking men, in existence. The word itself, its Greek equivalent *dynamis*, like the Latin *potentia* with its various modern derivatives or the German *Macht* (which derives from *mögen and möglich*, not from *machen*), indicates its "potential" character.[33]

Arendt proceeds from this concept to deconstruct the stratifications of sense of the traditional political concepts, and above all to deny the conviction, traced by Plato onwards, according to which politics deals with an asymmetrical relationship between who commands and who obeys.

---

32. Forti 1994: 308-309.
33. Arendt 1958: 200.

If in the first edition of The *Origins of Totalitarianism* Arendt still refers to the conventional notion of political power, associating this term with the use of force and violence, from the immediate later years her political reflection is animated by the constant effort to distinguish the peculiarities of political power by the conceptual confusion that has identified it with dominion, constraint or authority.
In the paper *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*,[34] written in 1953, Arendt argues that almost all political philosophers have either identified in the law the expression of power or conceived the former as a boundary to stem the second. But conceiving power as a tool that gives force to law means, ultimately, that power coincides with violence, which is always a means of serving a certain end. This conveys an instrumental conception of power.[35]
In Arendt's view, more interesting is the other perspective which conceives the law as a boundary, because in this sense it echoes the ancient significance of *nomos*, that is something man-made, which protects and preserves a more fragile and precious reality. The author writes:

> *Power*, *pouvoir*, *posse* or *dynamis* mean potentiality and therefore stand out from *strength*, something that is at my disposal. That really is my possession. In this sense, power becomes possible, it arises only because and only when the individual begins to act. And "acting", as distinct from "making", always involves a relationship with others.[36]

This non-instrumental and non-objectivistic conception of power has lived on the margins of the dominant philosophical and political tradition, which has always conceived power

34. Arendt 1953b.
35. Ivi: 41, 44. See also Forti 1994: 311-312.
36. Arendt 1953b: 44.

as associated with violence. Only Montesquieu, Arendt concludes, has succeeded in somehow to relive, in the discovery of the divisibility of power, the original meaning conveyed by the term *dynamis*.[37]

These ideas are reproduced, in essentially identical terms, in the pages of *The Human Condition* and *On Revolution*, and then systematized, in an almost didactic manner, in *On Violence*. In order to assert her concept of power, in this work Arendt must first fight "certain political science" which is unable to distinguish between keywords such as *Power*, *Strength*, *Force*, *Authority*, and ultimately *Violence*, each of which refers to different and distinct phenomena. Among the main representatives of this thread of political science, the author cites Charles Wright Mills and Bertrand de Jouvenel, also underlining that the various definitions of political power by these and other authors concur in identifying politics with the field of the struggle for power itself and the essence of power with command, whose effectiveness is measured by its level of use of violence.[38]

But the real target that Arendt's distinctions want to strike is probably Max Weber, so that, as Forti writes, *On violence* could also be read as a response to weberian sociology of power expressed in *Politik als Beruf*.[39] Although the same interpreter underlines a formal analogy between the two authors – since Arendt in her own way distinguishes between *Macht, Gewalt* and *Herrschaft* in highlighting the differences between *Strength, Violence and Power* –, the content of Ar-

37. Ivi: 55.

38. Ivi: 134-155. Arendt quotes from Wright Mills (1956) and de Jouvenel (1952).

39. See Weber 1920.

endtian power seems to qualify itself in opposition to Weberian *Herrschaft*.[40]
Weberian definition according to which "power" means "the possibility for specific commands to find obedience by a certain group of men and not any chance of exerting strenght or influence on other men" and the statement that "Every true relationship of power entails a minimum of will to obey, that is, an interest in obedience"[41] deeply alert Arendt. If the essence of power is the effectiveness of the command, for Weber and many other scholars violence remains the most flagrant manifestation of power itself.[42]
The concept of *Herrschaft* crystallizes in itself the elements of a long tradition that connects political power to the state through the notion of sovereignty and constitutes a line of thought that was born with Bodin, affirmed itself with Hobbes, crossed Rousseau's thinking and was kept alive until Carl Schmitt. Wondering if it is possible to think in terms other than those that inevitably seem to come back to the idea of domination, then Arendt recalls the legacy of another tradition:

> When the Athenian city-state called its constitution an isonomy, or the Romans spoke of the *civitas* as their form of government, they had in mind a concept of power and law whose essence did not rely on the commande-obedience relationship and which did not identify power and rule or law and command.[43]

In these ancient experiences, as well as in modern revolutions, we can find traces that lead to a "pure" concept of

40. Forti 1994: 310.
41. See Weber 1922: 207.
42. Arendt 1970: 134-155.
43. Ivi: 139.

issn 2612-6966

power,[44] which should not be confused with strenght, force or violence.
Strenght designates

> something in the singular, an individual entity; it is the property inherent in an object or person and belongs to its character, which may prove itself in relation to other things or persons, but is essentially independent of them.

While the term *Force*, which we often use in daily speech as a synonym for violence, especially if violence serves as a means of coercion,

> should be reserved, in terminological language, for the "forces of nature" or the "force of circumstances" (*la force des choses)*, that is, to indicate the energy released by physical or social phenomena.

As for *Violence*, as it was already said, it is mainly distinguished

> by its instrumental character. Phenomenologically, it is close to strenght, since the implements of violence, like all other tools, are designed and used for the purpose of multiplying natural strenght until, in the last stage of their development, they can substitute for it.[45]

Unlike violence, which is for Arendt a means to an end, power is an end in itself. It is never owned by an individual, but belongs to a group and continues to exist only as long as the group remains united. Not only power is not equivalent to violence, nor is it based on it, but power and violence are mutually exclusive. And although seldom in the social reality the two phenomena can be completely separated, it remains indisputable that the more widespread the violence is, the more suffocated is the power.[46]

---

44. Ricoeur 1989: 141-159.
45. Arendt 1970: 143-145.
46. Ivi: 202.

Perfectly aware of the fact that “pure power” is difficult to withstand over time, Arendt’s concern is about thinking of a way to combine power and stability, without falling into the exaltation of a chaotic and evanescent disorder that can threaten the existence of public space but, at the same time, without denying, as the main categories of modern politics did, finitude and temporality.[47] The author attempts to answer this dilemma by using the notion of “authority”, which in her opinion refers to the “most elusive” of political phenomena:

> Authority can reside in people – there is something like personal authority such as, for example, the relationship between parent and child, or between teacher and pupil – or it may reside in public office, such as in the Roman Senate (*auctoritas in senatu*), or in the hierarchical functions of the Church.

Wherever it resides – Arendt writes in *On Violence* –

> its hallmark is unquestioning recognition by those who are asked to obey; neither coercion nor persuasion is needed […] To remain in authority requires respect for the person or the office. The greatest enemy of authority, therefore, is contempt, and the surest way to undermine it is laughter.

Authority therefore implies a type of obedience in which men retain their freedom.[48]

Authority for the author is not equivalent to an experience or a universal concept, but it has existed and has been conceived in a particular time and in a particular space, that of Rome from the primordial of the Republic to the last years of the imperial age. Authority came from the *pietas* with which the Romans looked at the sacred foundation of their city:

47. Ivi: 321-322.
48. Arendt 1970: 144, 1959: 116.

> The word *auctoritas* comes from *augere*, "raise", "elevate"; now the authority, or those who invest it, constantly "raise the foundations". Members of the Senate – the elders, the *patres* – were invested in authority as they rejoined, thanks to tradition, the original foundation of Rome and to those who had laid the foundations, the *maiores*.

Their duty to "increase" and transmit their legacy derives of the eminently political content of Roman religiosity. In fact, in the context of the "spirit" of Rome,

> religion meant literally *re-ligare*, being linked to the past, obliged to the grandiose, almost superhuman and therefore always legendary task of laying the foundations, implanting the cornerstone, for eternity.[49]

As Forti explains,

> Being religious, therefore, meant being related to the past, being grateful to it, constantly remembering the act of birth of the city. [...] [The authority] increased the power, legitimized it by binding the citizens, engaging them with the city, without resorting to either the imperative of the law or any form of external coercion [...] or to anything transcendent.[50]

In this sense, the author finds in political history of ideas at least two experiences in which the notion of authority and the related foundation play a decisive role: the theoretical experience of Machiavelli – "the forerunner of modern revolutions"[51] – and the political experience of American revolution.

So throughout her life, the writer has expressed a constant commitment in the defense of man against the reification of a power that belittle man himself. Undoubtedly the notion

49. Arendt 1959: 133-134.
50. Forti 1994: 323-324.
51. Arendt 1959: 152-153.

of authority to which Arendt refers is somewhat enigmatic and elusive, emerging from the memory of an initial choral gesture whose origin is therefore perhaps more evocative than concretely identifiable. To support, as Arendt does, that a "tradition of authority", formed by all those foundations and revolutions that turn to one another in a long chain of legitimizations, is now irretrievably lost,[52] means

> then being delivered to a fragile but always potentially present power, who has no other authority than the one it receives by the actors who participate to its game from time to time. This means to recognize once and for all that "pure power" can hardly be preserved over time.[53]

But it is equally unquestionable that even if the decisive impulse of her reflection is the phenomenon of totalitarianism, her acute vision is based not just on a broad knowledge of political thought from the Greek world to today, but above all on the will to think again of political categories with specific reference to human experience.[54]

3. Truth, Lying and Politics. Reflections for an Age of Populism

In line with the author's attitude to engage in "exercises of thought" based on suggestions coming from concrete experience, one can highlight some of Arendt's most interesting intuitions in contemporary socio-political discussion. Among the large number of current debates, in the age of populist simplification and of the so-called "post-truth", the relationship between truth, lying and politics seems to assume particular relevance.

52. Arendt 1978: 545-546.
53. Forti 1994: 330.
54. Serra 1997.

In 1951 Hannah Arendt wrote that the project conveyed by the totalitarian ideology claimed to constantly refer to another reality, which was located in the future, in that "getting rid of experience" (even by adapting facts to ideas, and not the other way round) and to draw the interpretation of reality in a unilateral and logical-deductive way from a premise given for axiomatics, thus proceeding "with a consistency that exists nowhere in the realm of reality".[55] As a matter of fact, in describing totalitarianism Arendt underlines that one of the features of this new form of government is "its strange disregard for factuality"[56] and its inclination to fabricate the truth by replacing, through systematic lying, a dummy world to the real one.
According to the author, the need for security expressed by modern masses was fully satisfied by the scientifically prophetic language of totalitarian propaganda, which played both on the feeling of isolation and non-belonging typical of atomized individuals in mass society, and on the contempt manifested by the same individuals for contradictions in reality. Instead of the uncomfortable complexity of reality itself, those individuals seemed to prefer the sharpness of a one-sided interpretation of events, according to the logic of explaining facts as examples of universal laws.
A particular attention was also given by Arendt to the constitutive fragility of "factual truths" in the face of the power of lies, especially in the case of "organized lies". These reflections were well pointed out in a 1972 essay, *Lying in Politics*, in which she significantly referred not to totalitarian contexts

55. Arendt 1951: 471.
56. Arendt 1968a: 126.

but to the controversial revelations drawn by the "Pentagon Papers" about the management of the war in Vietnam by the USA, that is the nation which particularly symbolized the idea of "consolidated democracy". Arendt wrote in that essay:

> Secrecy – what diplomatically is called "discretion", as well as the *arcana imperii*, the mysteries of government – and deception, the deliberate falsehood and the outright lie used as legitimate means to achieve political ends, have been with us since the beginning of recorded history. Truthfulness has never been regarded as justifiable tools in political dealing. Whoever reflects on these matters can only be surprised by how little attention has been paid, in our tradition of philosophical and political thought, to their significance, on the one hand for the nature of action and, on the other, for the nature of our ability to deny in thought and word whatever happens to be the case.[57]

Moreover, she noted that

> The historian knows how vulnerable is the whole texture of facts in which we spend our daily life; it is always in danger of being perforated by single lies or torn to shreds by the organized lying of groups, nations, or classes, or denied and distorted, often carefully covered up by reams of falsehoods or simply allowed to fall into oblivion. Facts need testimony to be remembered and trustworthy witnesses to be established in order to find a secure dwelling place in the domain of human affairs. From this, it follows that no factual statement can ever be beyond doubt – as secure and shielded against attack [...].[58]

This is due to the greater plausibility of the lie, if compared to reality itself:

> Lies are often much more plausible, more appealing to reason, than reality, since the liar has the great advantage of knowing beforehand

57. Arendt 1972: 4-5.
58. Ivi: 6.

> what the audience wishes or expects to hear. He has prepared his story for public consumption with a careful eye to making it credible, whereas reality has the disconcerting habit of confronting us with the unexpected, for which we were not prepared.[59]

But the most important consequence for the purpose of the reflections we are proposing here can be probably found in the impact that the strategies of simplification and polarization of the public – political and mediatic – discourse adopted by contemporary populisms can exert upon the publics who are less "equipped" for contextualizing those distorted or simplifying messages which are better known at nowadays as "fake news". What is particular significant is that, as Arendt notes,

> the result of a consistent and total substitution of lies for factual truth is not that lies will now be accepted as truth, and the truth be defamed as lies, but that the sense by which we take our bearings in the real world – and the category of truth vs. falsehood is among the mental means to this end – is being destroyed.[60]

And the weakening of the critical sense seems to find broad consonance not only with the foreseeable reduction of political and social pluralism, but also with such phenomena as the growth of perceived insecurity and individualism, stigmatization of "the different", erosion of social capital and political participation.[61]

Anyway, Arendt concluded on this topic with an optimistic view, stating that

> In their stubborness, facts are superior to power; they are less transitory than power formations, which arise when men get together

59. Ivi: 6-7.
60. Arendt 1967: 68-70.
61. See Sennett 1982.

for a purpose but disappear as soon as the purpose is either achieved or lost. This transitory character makes power a highly unreliable instrument for achieving permanence of any kind, and, therefore, not only truth and facts are insecure in its hands but untruth and non-facts as well. [. . .] Truth, though powerless and always defeated in a head-on clash with the powers that be, possesses a strenght of its own: whatever those in power may contrive, they are unable to discover or invent a viable substitute for it.[62]

4. Concluding Remarks. Why Hannah Arendt now?

During a lesson at the University of Pisa, Agnes Heller argued:

> It is possible to read the main work of political philosophy written by Arendt, *The Human Condition*, as a story of uninterrupted descent from light into darkness. [...] Although this is a possible reading of Arendt's text, it is not therefore an illuminating reading, and it is certainly partial. [...] When Arendt describes our times as dark,[63] our world as prosaic, in very similar terms to Hegelian ones, she can not think of the "end" of something, since the last events, which are dark or splendid, are not necessarily the last, or at least you can not know. Not only because we do not know the future (we do not have privileged access to history), but also because there is no entity already ready as the future; the future is pluralistic, there are many possible future and all reserve surprises.[64]

As for the legacy of Arendt's reflections for our times, one of her most precious suggestions can be identified in the importance of rediscovering fundamental theoretical distinctions that much of modern political thinking seems to have lost. This can help to keep an eye on the quality of the so-called "consolidated democracies", in which power and

62. Arendt 1967: 70-71.
63. See Arendt 1968b.
64. Heller 1999: 151-156.

violence often appear so deeply interconnected that they become almost indistinguishable. Suffice to think of the increasingly widespread use of verbal violence in populist breathing languages and styles.[65] While it is true that Arendtian concept of power, in its purest formulation, seems difficult to work in highly complex political contexts such as contemporary ones, the above considerations remain indisputable in terms of indicators useful for monitoring the quality of our democracies.[66]

As for the up-to-dateness of Arendt's work, although they are often not applicable, as they are originally proposed, to contemporary highly complex political phenomena, many Arendtian suggestions undoubtedly retain a great value as warnings, as inspiring principles, as regulating criteria of reforming processes. If many of her conceptualizations can provoke perplexity, it is also true that they exert a driving force on the reader who, after a first reaction of uncertainty, comes back to them with interest, being induced to reflect on many incoherences of the contemporary world.[67]

One can then conclude with Agnes Heller's question: "Why Hannah Arendt – now? Because she thought in terms of caducity and finitude" [...] and

> for all things that bind her thought to the spirit of our time right now: fragmentation, sense of discrepancy and change, activism, openness to political freedom and democratic situations.[68]

---

65. Among the most recent contributions to populism, that seek to clarify a highly controversial notion, see Müller 2016, Revelli 2017 and Anselmi 2017.
66. See, among others, Bobbio 1984.
67. Serra 1997: 165.
68. Heller 1999: 160-161. See also Antonini 2002.

References

Anselmi, M. 2017. *Populism: An Introduction.* London: Routledge.

Antonini, E. 2002. *Hannah Arendt. Nostalgia della polis o modernismo politico?* Roma: Jouvence.

Arendt, H. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace & Co.

Arendt, H. 1953a. "Understanding and Politics." *Partisan Review* XX/4: 377-392.

Arendt, H. 1953b. "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought." Long draft. Washington: Library of Congress, Manuscript Division, "The Papers of Hannah Arendt", box 64. 41-60.

Arendt, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. 1959. "What was Authority?" In Friederich, C. ed. *Authority*. Cambridge: Harvard U.P. It. transl. "Che cos'è l'autorità?" In Arendt, H. 1968. *Tra passato e futuro*. Florence: Vallecchi.

Arendt, H. 1960b. "Freedom and Politics: A Lecture." *Chicago Review* XIV/1: 28-46.

Arendt, H. 1962. "Action and «The Pursuit of Happiness»." In Dempf, A., Arendt, H. and Engel-Janosi, F. eds. *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin*. München: Beck. 1-16.

Arendt, H. 1963. *On Revolution*. The Viking Press: New York.

Arendt, H. 1966. "A Heroine of the Revolution." *The New Yorker Review of Book* VII/5: 21-27. Reprinted as "Rosa Luxemburg: 1871-1919." In Arendt, H. 1968a. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace and World. 33-56.

Arendt, H. 1967. "Truth and Politics." *The New Yorker* February the 25th: 49-88. Now in Arendt, H. 1968. *Between Past and Future*. *Eight Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press. It. transl. in Arendt, H. 1995. "Verità e politica" and "La conquista dello spazio e la statura dell'uomo." Sorrentino, V. ed. Torino: Bollati Boringhieri. 29-75.

Arendt, H. 1968a. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press. It. transl. 1991. *Tra passato e futuro*. Milano: Garzanti.

Arendt, H. 1968b. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace and World.

Arendt, H. 1970. *On Violence*. New York: Harcourt, Brace and World. It. transl. 1971. *Sulla violenza*. Milano: Mondadori and in Arendt, H. 1985. *Politica e menzogna*. Milano: SugarCo. 167-235.

Arendt, H. 1972. "Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers." In Arendt, H. *Crisis of the Republic*. New York: Harcourt, Brace and Jovanovich. 1-47.

Arendt, H. 1978. *The Life of the Mind.* Mc Carthy, M. ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Beiner, R. 1984. "Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom." In Pelczynski, Z. and Gray, J. eds. *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London: The Athlone Press. 349-375.

Bobbio, N. 1984. *Il futuro della democrazia*. Torino: Einaudi.

Canovan, M. 1985. "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm." *History of Political Thought* IV: 617-642.

Collin, F. 1992. "Agir et donné." In Roviello, A.-M. and Weyembergh, M. eds. *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: Vrin. 27-46.

Dal Lago, A. 1986. "La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt, «Introduzione»." In Arendt, H. *La vita della mente*. Bologna: il Mulino.

Esposito, R. 1988. *Categorie dell'impolitico*. Bologna: il Mulino.

Flores d'Arcais, P. 1985. "L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt." In Arendt, H. *Politica e menzogna.* Milano: SugarCo. 7-81.

Forti, S. 1994. *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*. Milano: FrancoAngeli.

Forti, S. ed. 1999. *Hannah Arendt*. Milano: Bruno Mondadori.

Goffman, E. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, N.Y.: Doubleday.

Hanssen, B. 1999. "The Violence of Language." In Korneck, I. ed. *The contemporary study of culture*. Wien: Turia und Kant.

Heller, A. 1999. "Perché Hannah Arendt – ora?" In Heller, A. and Spini, D. eds. *Dove siamo a casa. Pisan Lectures 1993-1998*. Milano: FrancoAngeli.

de Jouvenel, B. 1952. *Power: The Natural History of Its Growth*. London: Hutchinson.

Müller, W. 2016. *What is Populism?* Philadelphia, Penn.: University of Pennsylvania Press.

Nancy, J.-L. 1986. *La communauté désoeuvrée*. Paris: Ch. Bourgois.

O'Sullivan, N.K. 1973. "Politics, Totalitarianism and Freedom: The Thought of Hannah Arendt." *Political Studies* XXI/2: 183-198.

Passerin d'Entrèves, M. 1989. "Agency, Identity and Culture: Hannah Arendt's Conception of Citizenship." *Praxis International* X/1-2: 1-24.

Passerin d'Entrèves, M. 1993. "Citizenship, the public and the private." *Politeia* 57: 3-33.

Revault d'Allones, M. 1990. "Lectures de la modernité: M. Heidegger, C. Schmitt, H. Arendt." *Les temps modernes* 523: 89-108.

Revelli, M. 2017. *Populismo 2.0*. Torino: Einaudi.

Ricoeur, P. 1989. "Pouvoir et violence." In Abensour, M., Buci-Glucksmann, C., Cassin, B., Collin, F. and Revault d'Allonnes, M. eds. *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*. Paris: Editions Tierce. 141-159.

Schmitt, C. 1932. *Il concetto di politico*. In Schmitt, C. 1972. *Le categorie del politico*. Bologna: il Mulino.

Sennett, R. 1982. *Il declino dell'uomo pubblico. La società intimista*. Milano: Bompiani.

Serra, T. 1984. *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*. Teramo: Facoltà di Scienze Politiche.

issn 2612-6966

Serra, T. 1997. *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in H. Arendt.* Torino: Giappichelli.

Sorrentino, V. 1995. “Introduzione.” In Arendt, H. *Verità e politica* and *La conquista dello spazio e la statura dell’uomo.* Torino: Bollati Boringhieri. 7-25.

de Tocqueville, A. [1835-1840] 1951. *De la démocratie en Amerique*. In de Tocqueville, A. *Oeuvres complètes*. Paris (III ed.).

Weber, M. 1920. *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*. Berlin: Duncker und Humblot.

Weber, M. 1922. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.

Wright Mills, C. 1956. *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.

Open Journal of Humanities, 4 (2020)
issn 2612-6966

Ai confini della governamentalità: la razionalità liberale del governo in Michel Foucault

Francesco Maiolo
Università degli Studi Roma Tre

Abstract
This essay constitutes a politico-philosophical short inquiry into the presuppositions and implications of the reduction of Michel Foucault's research project to its bio-political dimension and of the coalescence of libertarian and progressive ideas that are at the heart of his understanding of liberal governamentality. The essay aims to shed light on the controversial relationship between the classical notion of liberty and its management within the liberal science of government as portrayed by the French philosopher. The basic assumption underlying our account is that such relationship is the ground for the intelligibility of the Foucauldian idea of liberalism as actualized utopia. Our main purpose is showing that the concept of sovereignty is not obliterated but rather reinforved by the risks inherent in the very functioning of liberal governamentality.

Keywords: bio-politics, liberalism, governmentality, progressiveness, utopia.

Introduzione

La prima delle due tesi principali di questo saggio è che non è come modello esplicativo, e nemmeno come insieme di criteri utili alla risoluzione di problemi, che Michel Foucault ha pensato il bio-politico. Si tratta, piuttosto, di una problematica specifica in un contesto di problematiche più

ampio all'interno delle quali si può scorgere in una posizione centrale la governamentalità intesa come come griglia interpretativa che permette di analizzare la maniera in cui, nel contesto dello Stato moderno che sempre più plasma la propria funzionalità prendendo a modello crescenti margini di libertà che esso stesso produce, l'arte del governo, trasformandosi in scienza dello stesso, guida (*conduir*) la condotta (*la conduction*) dei diversi tipi di "viventi", e gestisce economicamente l'intero corpo sociale.[1] La riduzione della politica a bio-politica, e dell'intero pensiero di Foucault ad una delle sue componenti, sono fenomeni collegati fra di loro. La seconda è che la governamentalità liberale che Foucault ha scandagliato risulta essere formata da un inscindibile legame fra contraddittorietà e utopismo. Soffermeremo la nostra attenzione su alcuni passaggi significativi di questo duplice movimento, tentando soprattutto di mettere in luce i limiti interni della ragione governamentale liberale nel momento in cui il principio di sovranità doveva potersi considerare come definitivamente accantonato nelle sue configurazioni tradizionali.

La questione bio-politica: paradigma o frammento?

Le ragioni che spiegano, almeno in parte, come mai la bio-politica sia divenuta agli occhi di molti ossservatori l'emblema della sua ricerca sono tutto sommato comprensibili. In un testo del 1976 apparso per la prima volta in Francia in due parti, nel 1981 e nel 1982, intitolato *Les mailles du pouvoir*, Foucault fa riferimento a «due grandi rivoluzioni» che si sono realizzate nella «tecnologia del potere», cioè alla

1. Foucault 2005a: 33.

«scoperta» della disciplina e a quella regolazione. La prima costituisce un «perfezionamento» dell'anatomo-politica, la seconda della bio-politica. In modo forse eccessivamente schematico egli contrappone un nuovo tempo, quello dei corpi e delle popolazioni, al vecchio tempo dei soggetti giuridici, anche se qui non si ha a che fare con dimensioni temporali che si susseguono, ma di piani che coesistono sovrapponendosi. Mentre ai soggetti giuridici talvolta veniva inflitta la pena capitale, e con regolarità venivano sottratti dei beni, a partire dal Settecento le popolazioni diventano oggetto di un interesse protettivo da parte delle autorità. «Il potere è diventato materialista», ha «smesso di essere giuridico». La vita in quanto tale entra nell'ambito del potere. Si tratta di «una trasformazione capitale, probabilmente una delle più importanti nella storia delle società umane».[2] Quest'ultima affermazione sembra aver lasciato il segno, anche se, come nota Judith Revel, per Foucault la comprensione di tutto ciò che è vita o natura è influenzato dalle determinazioni epistemiche che si affermano storicamente.[3] Altrettanto profondo è il segno lasciato da un'ulteriore riflessione che compare in *La Volonté de savoir*, la prima parte della storia della sessualità pubblicata nel novembre del 1976. Foucault avverte che in ambito politico e sociale anche «tutte le forze che resistono» fanno riferimento alla vita. Le grandi lotte che mettono in discussione il sistema generale di potere non si fanno più in funzione di un ritorno agli antichi diritti, o del sogno millenario di una età dell'oro, ma in nome della vita intesa come «bisogni fondamentali, essenza concreta dell'uomo, realizza-

2. Il testo in questione è basato sulla relazione presentata il 1 novembre 1976 all'Università di Bahia. Cfr. Foucault 1998b: 155-171, 164-165.
3. Revel 2008: 134-149, 143-144.

zione delle sue virtualità, pienezza del possibile». Poco importa che si tratti o no di utopie, le lotte sono reali e la vita come «oggetto politico» è stata «capovolta contro il sistema che cominciava a controllarla». È significativo che Foucault, con una capacità di visione davvero straordinaria, aggiunga che sempre più spesso la vita, molto più del diritto, diventerà «la posta in gioco delle lotte politiche», anche se le rivendicazioni si continueranno a formulare in termini giuridici. Il diritto alla vita, al corpo, alla salute, alla felicità, alla soddisfazione dei bisogni primari, ovvero «il "diritto" a ritrovare, al di là di tutte le oppressioni o "alienazioni", quel che si è e tutto quel che si può essere», questo diritto sconosciuto al sistema giuridico classico, «è stato la replica politica a tutte queste nuove procedure di potere che, a loro volta, non partecipano del diritto tradizionale della sovranità.[4]

La ricerca foucaultiana sul bio-potere e sulla bio-politica, indipendentemente dai rapporti piuttosto ambigui che i vari significati di entrambe queste espressioni hanno assunto nella sua opera, costituisce un insieme di riflessioni sui processi mediante i quali, a partire dalla fine del Settecento, le tecniche di controllo disciplinare concernenti specifiche categorie di individui cominciarono ad essere affiancate da tecniche di regolazione "sicuritaria" delle popolazioni. *Surveiller et punir* (1975), come è noto, è un testo dedicato allo studio anatomico e microfisico dei rapporti di potere che Foucault vede implicanti un assoggettamento dei corpi che non si ottiene più con l'impiego della violenza e del terrore, ma attraverso pratiche di controllo apparentemente non-violente, tanto indirette quanto pervasive. L'assoggettamento, a

4. Foucault 1997: 128-129.

cui non sfugge nemmeno l'uomo "liberato" dal marxismo e dalla psicoanalisi, è il terreno su cui si dispiegano gli effetti del complesso rapporto fra potere e sapere. Si tratta di un ingranaggio per mezzo del quale le relazioni di potere danno luogo a dei saperi, e questi ultimi rinnovano e rinforzano gli effetti del potere. Alla «tecnologia politica del corpo» Foucault collega una «economia politica del corpo».[5] È a partire dal corso tenuto al Collège de France del 1975-76 intitolato *Il faut défendre la société* che i termini *biopouvoir* e *biopolitique* iniziano ad essere usati regolarmente con riferimento alla «presa di potere sull'uomo in quanto essere vivente», ovvero alla «statalizzazione del biologico». La bio-politica viene descritta come una nuova tecnologia del potere capace di trasformare in oggetti di sapere e obiettivi di controllo i problemi della natalità, della mortalità, della longevità, delle migrazioni, dell'igiene, e della salute pubblica specialmente nelle aree urbane. Dire che il potere ha finalmente «preso possesso della vita» equivale a dire che il potere è arrivato ad occupare tutta la superficie del biologico attraverso il «duplice gioco» delle tecniche disciplinari e di quelle della regolamentazione. A differenza della tecnologia disciplinare, che investe «l'uomo-corpo», la nuova tecnologia bio-politica investe «l'uomo-specie». La prima «tenta di regolare e governare la molteplicità degli uomini» in quanto individui. La seconda si rivolge alla «massa globale». Mentre la disciplina si realizza mediante la sorveglianza e l'addestramento «nel quadro limitato di istituzioni come la scuola, l'ospedale, la caserma, la fabbrica», la regolazione si realizza mediante pratiche diffuse di normalizzazione. Alla «anatomo-politica

5. Foucault 1993: 28-34.

del corpo umano» si aggancia una «biopolitica della specie umana». In modo piuttosto rigido, Foucault contrappone la «tecnologia assicurativa o regolatrice» che si fonda sulla misurazione e gestione statistica dei processi biologici ed è finalizzata al «far vivere, lasciando morire», al potere sovrano inteso come tecnologia disciplinare di natura giuridico-istituzionale, il cui fine è, se necessario, il «far morire».[6] In *La Volonté de savoir* viene ribadita l'idea che il bio-potere sia un dispositivo che trasforma tutti i processi vitali in oggetto di calcolo utilitaristico. Il potere politico non si lascia più percepire più solamente come «diritto di morte» e «istanza di prelievo forzosa» da parte del sovrano, ma come funzione di gestione del vivente, cioè «potere sulla vita». Nell'Ottocento, e ancor di più nel Novecento, le guerre non si fanno più in nome di un sovrano da difendere, ma dell'esistenza di tutti. Le nuove strategie politiche spingono le diverse popolazioni a entrare in conflitto fra di loro in virtù della loro stessa necessità di vivere. È così che «i massacri sono diventati vitali». Il genocidio non è una «riattivazione del vecchio diritto di uccidere», ma il sintomo più evidente del fatto che «il potere si colloca e si esercita a livello della vita, della specie, della razza e dei fenomeni massicci di popolazione». Foucault specifica che già nel Seicento si possono scorgere tracce di bio-potere che si è via via sviluppato in due forme principali, niente affatto antitetiche. La prima riguarda il *corpo-macchina*, a cui si ricollega la «anatomo-politica del corpo umano» utile a delimitare l'orizzonte delle situazioni di potere all'interno del quale si mira principalmente ad

6. È in particolare il razzismo, inteso come meccanismo di potere, a servirsi di questa nuova tecnologia. Cfr. Foucault 2009: 206-228.

issn 2612-6966

assicurarsi, estorcendola, tutta l'energia di cui il corpo è capace attraverso l'incremento della sua docilità e propensione all'adattamento. La seconda riguarda il *corpo-specie*, su cui originariamente è intervenuto lo Stato, interessato alla nascita, alla crescita demografica, alla malattia ed alla mortalità. La creazione di questa «grande tecnologia a due facce», anatomica e biologica al tempo stesso, «agente sull'individuo e sulla specie», ha fatto in modo che «la vecchia potenza della morte», la quale si è sempre simbolicamente scambiata le parti con la potenza del sovrano, si affermi ora attraverso la «amministrazione dei corpi» e la «gestione calcolatrice della vita». Il bio-potere contribuisce in modo determinante allo sviluppo del sistema capitalistico, consolidatosi «a prezzo dell'inserimento controllato dei corpi nell'apparato di produzione, e grazie ad un adattamento dei fenomeni di popolazione ai processi economici», vale a dire grazie ad un costante e faticoso bilanciamento fra crescita demografica e crescita economica. L'anatomo-politica e la bio-politica operano anche come «fattori di segregazione e di gerarchizzazione sociale» garantendo «rapporti di dominazione ed effetti di egemonia». La bio-politica permette «l'adeguarsi dell'accumulazione degli uomini a quella del capitale, l'articolazione della crescita dei gruppi umani con l'espansione delle forze produttive e la ripartizione differenziale del profitto». La misurazione e la gestione statistica dei processi vitali consentono di piegare questi ultimi alle esigenze del libero mercato, e l'uomo si trasforma da animale capace di esistenza politica in animale nel cui agire politico è in gioco la sua esistenza in quanto di essere vivente.[7]

7. Foucault 1997: 119-128.

issn 2612-6966

È abbastanza diffusa la convinzione che la riflessione sul bio-potere e sulla bio-politica costituisca l'apice del pensiero di Foucault. A tale proposito solitamente si fa riferimento ai corsi intitolati rispettivamente *Sécurité, territoire, population* e *Naissance de la Biopolitique* che il filosofo francese ha tenuto nel 1978 e nel 1979 al Collège de France.[8] Questi corsi segnerebbero un vero e proprio punto di svolta oltreché l'apporto più originale del suo pensiero. La bio-politica avrebbe la capacità di rivelare una «dimensione opaca e persistente delle relazioni di potere». Consentendo l'identificazione di una serie di aspetti di tali relazioni che l'autorappresentazione giuridica e politica del moderno avrebbe oscurato.[9] Nel paradigma bio-politico non solo si condenserebbe semanticamente tutta la produzione precedente di Foucault, ma si rivelerebbe come e quanto la vita biologica sia diventata oggetto e al tempo stesso soggetto del potere.[10] Questa svolta «epocale» avrebbe aperto una fase nuova nella riflessione filosofico-politica contemporanea, determinando una situazione nella quale categorie classiche del politico come diritto, sovranità, e democrazia, pur non essendo uscite di scena, hanno perso la loro originaria potenza euristica e normativa. Da qui l'esigenza di sottoporle ad un vaglio critico penetrante che le decostruisca e le spieghi anche perché, sostiene Roberto Esposito, esse sembrano essere sempre più intensamente influenzate dalla presenza di qualcosa che ne eccede il significato convenzionale che pure custodiscono. Questo *qualcosa* – che Esposito qualifica come *sostanza*, *sostrato* e

8. Cfr. Foucault 2005b; Foucault 2005a.
9. Bazzicalupo 2010: 33-34.
10. Esposito 2016: 144.

turbolenza – è l'oggetto stesso della bio-politica.[11] Il paradigma bio-politico sarebbe anche *ante litteram* l'elemento costitutivo di quell'insieme di pratiche testuali che rinviano a ciò che è stato chiamato *Italian Thought*. Se ne è parlato come di una «categoria decisiva».[12] L'obiettivo di Esposito, tuttavia, è superare l'elaborazione bio-politica foucaultiana, giudicata concettualmente carente. Foucault avrebbe pensato «separatamente», ovvero «nella loro assolutezza», vita e politica, accontentandosi di collegarli in una maniera meramente estrinseca. A ragione di ciò Foucault non sarebbe riuscito a cogliere il «carattere originario ed intrinseco» del legame che unisce vita e politica alla base del concetto di bio-politica. Esposito propone di colmare la lacuna foucaultiana rinvenendo la «chiave interpretativa» sfuggita al filosofo francese nel «paradigma d'immunizzazione». Quest'ultimo permette alla politica, intesa come artificio e «rovescio negativo» della natura, di «trattenere in vita la vita». Il «vantaggio ermeneutico» di questo diverso paradigma consisterebbe nel rendere intellegibile l'intima articolazione che fissa in un rapporto di causalità negativa il potere come ciò che nega la vita e il potere come ciò che ne favorisce sviluppo e continuità. La

11. Esposito 2004: 3-4.

12. L'assunzione del paradigma bio-politico dimostrerebbe che il tratto distintivo dell'*Italian Thought* è la sua «pronunciata tendenza alla contaminazione». Concentrandosi sul rapporto del pensiero con ciò che preme ai suoi confini e che penetrando dentro di esso lo modifica, Esposito afferma che nel caso della *German Philosophy* il "fuori" coincide con *il sociale*, mentre in quello della *French Theory* con *la scrittura*. L'*Italian Thought*, radicato com'è nell'operaismo degli anni Sessanta, e si costituisce per via del suo rapporto con *il politico*. Cfr. Esposito 2016: 12, 157. Cfr. anche Virno e Hardt 1996. Per una critica di tale impostazione cfr. Portinaro 2018.

negazione in questione viene vista come il «modo intrinsecamente antinomico» in cui «la vita si conserva attraverso il potere». Il paradigma che dovrebbe sostituirsi a quello foucaultiano dovrebbe anche fungere da «categoria esplicativa» che permette di comprendere che l'*immunitas* è la forma tanto negativa quanto complementare della *communitas*. Quest'ultima costituisce l'insieme di relazioni che, vincolando i suoi membri ad un obbligo di cooperazione, ne mette a repentaglio l'identità individuale. L'*immunitas* invece è la condizione che dispensa da tale obbligo, e, come tale, si erge a difesa nei confronti dei suoi «effetti espropriativi». Proteggendo colui che ne è portatore dal «contatto rischioso» con coloro che ne sono sprovvisti, l'*immunitas* ripristina costantemente «i confini del proprio» messi in pericolo dall'appartenenza comune. Abbandonata alle sue dinamiche naturali, asserisce Esposito, la vita umana è destinata all'autodistruzione. Per salvarsi ha bisogno di «uscire da sé e costituire un punto di trascendenza da cui ricevere ordine e riparo». Entra così in funzione «un secondo dispositivo immunitario», artificiale, ovvero la sovranità, capace di raggiungere tale scopo conservativo.[13]

13. Esposito 2004: 38-42, 47, 56-57. Cfr. anche Esposito 2002. Si contrappone a questa impostazione quella proposta da Roberto Finelli, il cui tentativo di ricongiungere vita e politica si colloca al di fuori del perimetro del pensiero bio-politico. Sulla scia della lezione machiavelliana, Finelli vede nella politica lo strumento che «assicura la vita garantendola contro il gioco imprevedibile della sorte». Questo autore sostiene che per «aver cura della vita», per «esserne la fonte primaria di protezione e sostegno contro la sua intrinseca caducità», la politica deve essere *ab-soluta*, cioè autonoma rispetto a qualsiasi criterio di distinzione morale tra bene e male», e «ogni valore economico o etico o religioso». La politica è «produttrice e non manipolatrice di vita». Come già argomentato in altri

La salvaguardia dei confini del "proprio" garantita dal paradigma immunitario sembra coincidere con una delle condizioni fondamentali per l'esistenza e la diffusione delle "pratiche di resistenza" che Foucault ha concepito come l'effetto delle tecniche e delle procedure di controllo sociale messe in atto in regime di governamentalità. Questa coincidenza sembra a sua volta costituire uno dei punti di contatto fra la proposta di Esposito e l'elaborazione di Antonio Negri e Michael Hardt che però appare priva dell'alone d'individualismo che pervade l'approccio di Esposito. Negri e Hardt vedono nell'opera di Foucault uno strumento indispensabile alla comprensione del funzionamento del "comando imperiale". Il paradigma bio-politico permetterebbe di decifrare al meglio il passaggio dalla società disciplinare alla società del controllo, da intendersi come un grande meccanismo di intensificazione, generalizzazione e ammorbidimento dei dispositivi normalizzanti tipici dei poteri disciplinari al di là dei confini delle tradizionali istituzioni disciplinari. Sulla base di una lettura deleuziana del lascito foucaultiano Negri e Hardt sostengono che il riconoscimento della natura bio-politica del "potere imperiale" comporta una compren-

suoi lavori, Finelli sostiene pure che sulla scia del lascito psicoanalitico la libertà non può più avere il significato della libertà liberale intesa come libertà negativa, e nemmeno della libertà comunista intesa come «libertà positiva di godimento per ciascuno uguale». La libertà va piuttosto intesa e vissuta come esperienza di «*affrancamento, il più ampio possibile, da ogni autoritarismo interno*», ovvero da «ogni violenza e censura interiore che una facoltà o una istanza della mente pretenda di esercitare sulle altre». Un alone d'individualismo, progressista e liberale, circonda questa visione. Cfr. Finelli 2018: 9, 11. Rimane da determinare come può la politica essere «principio fondativo» in un vuoto di riferimenti valutativi, presa nella rete di un'immanenza che è totale e totalizzante.

sione di quest'ultimo sotto forma di dispositivo che «mentre unifica e ingloba ogni elemento del sociale», perdendo in tale maniera la capacità di mediare fra forze sociali contrapposte, svela un contesto di «massima pluralità», cioè di «incontenibile singolarizzazione».[14] Successivamente i due autori hanno ribadito l'importanza della resistenza e della lotta, invitando a considerare il progetto foucaultiano come «un momento di reinterpretazione esplicita e implicita del marxismo». In questa prospettiva andrebbe letta la decisione foucaultiana di rompere sia con lo strutturalismo, sia, soprattutto, con la componente economicista del marxismo stesso. Foucault ha tentato di «recuperare il pensiero marxista trasfigurato nel sociale». Il concetto di bio-politica rappresenta questa trasfigurazione: «non la negazione, ma la presa in carico dell'economico all'interno dei modi di vita». Questa visione ha le proprie radici nella contrapposizione tra bio-potere, «il motore dell'invasione capitalistica della realtà», e bio-politica, il campo all'interno del quale la moltitudine sviluppa la propria capacità di produrre «un'eccedenza di essere e creatività», sfruttando i momenti di resistenza, di lotta e di organizzazione associativa. La «potenza di vita» della moltitudine si costituisce e si erge contro il bio-potere. La bio-politica è «l'iniziativa che produce soggettività, l'evento che crea organizzazione, il potere che rimette la realtà in mani sovver-

14. Questo nuovo contesto sociale prende il nome di «piano dell'evento». Cfr. Hardt e Negri 2002: 38-39, 41. Per Esposito, Negri è stato l'intellettuale che più di ogni altro ha contribuito alla ricerca di una «soggettività orizzontale, molteplice, radicata nella vita storica e naturale», che si definisce in modo «affermativo e costituente», cioè che non desume il significato delle proprie categorie dalla negazione del loro contrario. Cfr. Esposito 2017: 23-31, 24-25.

sive». Anche se il bio-potere cerca sempre di «contenere e appropriarsi delle innovazioni prodotte dalle forze che gli si oppongono», quello attuale sarebbe un periodo di «crescente egemonia delle forze della resistenza» alle quali spetta la promozione di nuovi modelli di giustizia sociale. Il presupposto ontologico di questa visione è che sempre «il potere viene dopo», ovvero non essendo il potere sostanza, ma relazione, «prima si danno forme di resistenza, lotte sociali, movimenti politici». Per Negri e Hardt, sebbene Foucault ha avuto il merito di chiarire quanto profondamente il paradigma bio-politico sia stato utile alla causa capitalistica, non è riuscito a portare il suo pensiero al di fuori dell'epistemologia strutturalista che finisce per sacrificare «la dinamica del sistema, la temporalità creativa dei suoi movimenti e la sostanza ontologica della riproduzione sociale e culturale». Semmai sono stati Deleuze e Guattari ad elaborare un approccio autenticamente "post-strutturalista" al bio-potere capace di rinnovare il pensiero materialista, radicandolo nell'ambito della «produzione dell'essere sociale». Il loro lavoro è servito a mettere in discussione tutte le concezioni filosofiche, sociologiche e politiche – incluso lo strutturalismo – che hanno fatto della rigidità epistemologica un ineluttabile punto di riferimento. Concependo positivamente solo i «movimenti continui» e i «flussi assoluti», se da un lato Deleuze e Guattari scoprono e valorizzano la produttività della riproduzione sociale – produzione creatrice di valori, di relazioni sociali, di affetti, di divenire – dall'altro l'articolano all'insegna dell'effimero, cioè la concettualizzano come «un orizzonte caotico e indeterminato segnato dall'ineffabilità dell'evento».[15]

15. Hardt e Negri 2018: 43, 112, 120-121, 302-303. Il men che si possa

Risalendo tale corrente interpretativa non si può evitare di misurarsi con le tesi di Giorgio Agamben che però risultano essere, per così dire, eccentriche rispetto a quelle degli autori fin'ora citati. Per Agamben, prima di emergere in modo dirompente nel corso del Novecento, «il fiume della bio-politica» scorre senza interruzione al di sotto della teoria e della prassi delle società occidentali. È solo a partire dal momento in cui la vita biologica diventa un elemento politicamente decisivo che si comprende come le democrazie parlamentari occidentali possono essersi trasformate in regimi velatamente totalitari. Non è un caso, del resto, che i vecchi regimi totalitari siano stati capaci a suo tempo di trasformarsi in democrazie parlamentari. Per Agamben il nodo gordiano dei rapporti fra il moderno e gli *arcana imperii* continua a non sciogliersi. La bio-politica si presenta come «paradigma nascosto dello spazio politico della modernità», e la politicizzazione nella *nuda vita* si configura come «il compito metafisico per eccellenza» in cui «si decide dell'umanità del vivente». Ciò significa che, assumendo questo compito, la modernità rimane fedele alla

---

dire per inciso è che il riallineamento postumo di Foucault nell'orbita marxista sminuisce in maniera sorprendente la portata della critica dello pensatore francese nei confronti del marxismo *tout court*. In secondo luogo i due autori trattano la relazionalità alla stregua di un *prius* ontologico assoluto che, in quanto tale, non risulta essere un'oggetto la cui comprensione può dirsi libera dall'influenza di una qualche forma di essenzialismo. Anche per Thomas Lemke il concetto di vita che è alla base dell'analisi dei due autori in questione è tale da mettere in crisi l'impianto immanentistico da loro stessi privilegiato. All'interno dell'ontologia della bio-politica la vita finisce per essere una sostanza primigenia e astorica. Cfr. Lemke 2011: 74. Il testo inglese a cui qui si fa riferimento è una versione ampliata e aggiornata di quello edito nel 2007: *Biopolitik zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

«struttura essenziale della tradizione metafisica occidentale». Anche la proposta di Agamben si pone in un'ottica di superamento dell'elaborazione foucaultiana. Quest'ultima, avverte lo stesso Agamben, deve essere quanto meno integrata. È vero che nelle ricerche di Foucault si può rintracciare un punto verso il quale le diverse linee prospettiche delle sue riflessioni convergono senza raggiungerlo, ma questo punto non è la bio-politica in quanto tale, ma l'incrocio fra il modello giuridico-istituzionale del potere, che lo stesso Foucault riteneva necessario superare, e il modello bio-politico. Queste due prospettive non possono essere separate visto che l'implicazione della *nuda vita* nella sfera politica costituisce il nucleo originario, anche se occulto, del potere sovrano nella sua massima estensione e intensità. Con riferimento alla politica moderna, ciò che la caratterizza non è tanto, come suggerito dal filosofo francese, il fatto che la vita come tale sia diventata oggetto di calcolo e previsione, quanto il fatto che accanto al processo per cui «l'eccezione diventa ovunque la regola», lo spazio della *nuda vita*, originariamente situato ai margini dell'ordinamento giuridico, come emblematicamente dimostra la figura dell'*homo sacer* nel diritto romano arcaico, è venuto progressivamente a coincidere con lo spazio politico nella sua interezza. Per Agamben la *nuda vita* non è la condizione meramente biologica dell'essere umano. Piuttosto è la vita dell'uomo presa in consegna dall'ordinamento giuridico, ma solamente nella forma della sua escludibilità e annientabilità. Nel momento in cui la essa aumenta il suo grado di rilevanza, *bíos* e *zoé*, regola ed eccezione, diritto e fatto, esclusione ed inclusione, destra e sinistra, liberalismo e totalitarismo, pubblico e privato, «entrano in una zona di

irriducibile indistinzione». La tal cosa comporta il disvelamento di una scomoda, duplice, verità: se originariamente lo stato d'eccezione, in cui la *nuda vita* era ad un tempo «esclusa e catturata dall'ordinamento», costituiva il fondamento nascosto su cui poggiava l'intera architettura del politico, ora che i confini di quest'ultimo sono sfumati, e le sue categorie fondamentali sono immerse nell'indeterminatezza, essa smette di occupare un posto limitato e preciso e «si libera», muovendosi in ogni direzione. Capace ormai di occupare qualsiasi posto, diventa soggetto e oggetto dell'ordinamento politico e dei suoi conflitti, il motore «tanto dell'organizzazione statale che dell'emancipazione da esso», e per analogia, la molla che può far scattare sia l'ordine, sia il disordine, sia la progettualità, sia la spontaneità più radicale, e, aggiungiamo, sia la castrazione, sia la liberazione totale del desiderio nella prospettiva psicoanalitica. Proprio la liberazione della *nuda vita* sancisce la fine del principio d'esclusione su cui si è tradizionalmente fondata la politica occidentale. La vera posta in gioco è determinare quale forma di organizzazione sociale risulti, dal punto di vista della *nuda vita*, la più efficace ad assicurarne il controllo.[16]

La fortuna della tesi della centralità del paradigma bio-politico nell'opera di Foucault pone problemi interpretativi non

16. Agamben 1995: 9-12, 133-134. La fedeltà ravvisata da Agamben non è riconosciuta da Tronti, secondo il quale l'essenza del progetto moderno, il cui disfacimento è stato reso visibile a suo dire dal crollo dei regimi comunisti, è «l'assoluta padronanza del mondo da parte dell'uomo», e «l'assoluta sovranità dell'uomo su se stesso». Cfr. Tronti 2015: 19. Per Negri il moderno è anche «la negazione di ogni possibilità che la moltitudine possa esprimersi come soggetto». Questa negazione è il «potere costituito». Cfr. Negri 2002: 401. Per una critica delle tesi di Agamben, fra gli altri, cfr. Lemke 2011: 56-64.

indifferenti.[17] Basta confrontare l'uso corrente di tale paradigma e i suoi scopi con con l'uso che ne ha fatto Foucault rispetto alle due motivazioni e finalità. Ciò ha portato Revel, ad esempio, a riflettere sul fatto che esistono letture foucaultiane fondate su presupposti che lo stesso Foucault si è a suo tempo impegnato a criticare. È così che certe elaborazioni finiscono per essere anti-foucaultiane anche se vengano proposte all'insegna di un legame che si sente essere molto forte con il filosofo francese.[18] In generale ci sono pensatori, come ad esempio Mario Tronti, che guardano con scetticismo alla tendenza ad utilizzare la bio-politica come una «interpretazione del mondo e dell'uomo».[19] È sintomatico che una posizione del genere era stata già presa mentre lo Foucault andava esponendo le sue riflessioni sulla bio-politica. L'attacco che Jean Baudrillard ha condensato nel suo pamphlet del 1977 intitolato *Oublier Foucault*, ad esempio, non tiene conto minimamente della "svolta" bio-politica.[20] Possibilisti al riguardo sembrano invece essere stati Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, i quali hanno sottolineato come, lungi dall'aver trattato gli esiti bio-politici come l'emblema del declino dell'Occidente, Foucault abbia in essi ravvisato uno dei maggiori pericoli insiti nello sviluppo delle società contemporanee.[21] In nessuna delle due lezioni che Jürgen Habermas ha dedicato a Foucault e che fanno parte del volume del 1985 intitolato *Der philosophische Diskurs der Moderne* il tema

17. Cfr. Muhle 2014: 77-97.
18. Revel 2008: 135.
19. Di Pierro 2017: 41-53, 46-48.
20. Baudrillard 2014.
21. Dreyfus e Rabinow 1983.

bio-politico viene preso in considerazione.[22] È forse ancora più significativo che Gilles Deluze e Paul Veyne, amici di Foucault, non abbiano assegnato al tema l'importanza che molti di noi sono soliti attribuirgli. Deleuze non se ne occupa nel suo noto testo del 1986 dedicato interamente al pensiero dell'amico.[23] Negli articoli apparsi in quello stesso anno, intitolati rispettivamente *Fendre les choses, fendre les mots*, *La vie comme œuvre d'art*, e *Un portrait de Foucault*, anche per riscattare il disappunto provato dall'amico al cospetto di fraintendimenti e manipolazioni a cui il suo lavoro andava regolarmente soggetto, Deluze ribadisce che il pensiero di Foucault si è sviluppato lungo diverse linee, attraversando una molteplicità di dimensioni, nessuna delle quali risulta essere interamente riducibile alle altre. A suo dire la crisi che gli impedì di pubblicare un nuovo libro dal 1976 fino al fatidico 1984 era anche una conseguenza del fatto che Foucault non voleva rimanere confinato all'interno di ciò che aveva elaborato fino ad allora, cioè l'analitica dei rapporti che legano sapere e potere.[24] In occasione del corso tenuto nel 1986 all'Università di Paris VIII, dedicato alla concezione del potere di quest'ultimo, Deleuze affronta il tema della bio-politica collocandolo in un ampio contesto. Dalla trascrizione delle lezioni non si evince che per Deluze la bio-politica abbia costituito il punto d'approdo del pensiero di Foucault. Nemmeno compaiono degli indizi che giustificano l'uso della parola *paradigma* con riferimento alle riflessioni bio-politiche. Deleuze sostiene che la pubblicazione de *L'usage des plaisirs* (1984) avvenuta poco prima della sua morte, indica che

22. Habermas 1997: 241-298.
23. Deleuze 2009.
24. Deleuze 2019: 110, 125-126.

Foucault era ormai pronto per nuove avventure teoriche. Oltre l'asse del sapere e quello del potere, aveva individuato un «asse di passione violenta» la cui elaborazione aveva richiesto un ritorno all'antichità per riscoprire le dinamiche della cura di sé. Cionondimeno Deleuze afferma che gestione di governo e bio-potere vengono a coincidere, delineandosi nell'Ottocento e diffondendosi nel Novecento, anche se i primi segni risalgono alla fine del Settecento. La bio-politica emerge quando il diritto si propone di «governare la vita». A suo giudizio il diritto si è esplicato secondo tre distinte modalità operative che lo stesso Deleuze raggruppa sotto l'etichetta «età del diritto»: l'età del diritto del sovrano, l'età del diritto della persona, e l'età del diritto del vivente. Pur non senza qualche approssimazione, Deleuze sostiene che l'*uomo disciplinato* è la *persona-soggetto di diritto* che costituisce l'asse portante del diritto civile. Con il tramonto dell'epoca della disciplina il soggetto di diritto non è più «la persona nell'uomo», ma «il vivente nell'uomo». Mentre il diritto civile ruota attorno alla persona, il diritto sociale ruota attorno al vivente e alla qualità della sua vita. Il problema fondamentale del diritto oggi è «la vita dell'uomo», e rispetto a questa centralità reazionari e progressisti usano lo stesso linguaggio. Nel Novecento, almeno in una prima fase, bio-politica delle popolazioni indica il fare dei regimi fascisti orientati a sostenere una determinata politica della razza, una politica di rivendicazione dello spazio vitale, e la costante denuncia del nemico come «agente biologico pericoloso, in grado di contaminare la razza o la civiltà, la cultura». Il nemico è un «agente infettivo». Il fascismo però non è la massima espressione del potere di controllo. Quest'ultimo prende corpo già nel corso

dell'Ottocento attraverso le prime normative sugli inforuni sul lavoro e sulle assicurazioni. Per sottolineare il passaggio dal diritto civile al diritto sociale – uno dei momenti più importanti della storia del diritto – Deleuze menziona *L'État providence*, uno studio del 1986 di un ex-assistente di Foucault al Collège de France, François Ewald. In questa prospettiva, ricorda Deleuze, come ben messo in evidenza dallo stesso Ewald, il valore fondamentale non è più la libertà cara ai liberali ma la vita stessa con tutte le sue potenzialità e le sue realizzazioni. Nella seconda parte del Novecento la bio-politica non è altro che gestione, probabilistica e ottimizzante, della vita delle popolazioni. Deleuze ricorda che per Foucault nel momento in cui il potere «prende a oggetto la vita», la vita «si rivolta contro il potere». Detto questo, Deleuze avverte che Foucault si stava sforzando di pensare in funzione di una categoria che non sia più solo quella del sapere-potere. L'approdo, ovvero la tappa successiva, sembrano essere l'emeneutica del soggetto, il coraggio della verità, e il governo di sé e degli altri, i temi a cui sono dedicati i corsi al Collége de France degli ultimi suoi anni. L'interesse nei confronti della cultura greco-romana, del cristianesimo delle origini, e dell'ellenismo che occupa la mente di Foucault fra il 1980 e il 1984 non depone a favore di una ricerca di soluzioni per i problemi del presente, ma per individuare, nel confronto con differenti possibilità di costruzione di sé e di affermazione del vero, strumenti per la loro problematizzazione.[25] Nella sua

25. Deleuze 2014: 343-346, 353-358, 379-380, 384, 388. Su di una linea interpretativa simile a quella di Deleuze si colloca lo studio che di recente Stuart Elden ha dedicato alla produzione di Foucault durante l'ultimo decennio della sua esistenza. Cfr. Elden 2016: 40-44, 59-62, 103-113.

biografia intellettuale dedicata all'amico, Veyne ha ridimensionato il peso della questione bio-politica.[26] Valutandone l'opera, Alain Badiou ha menzionato il tema della bio-politica, ma come un tema fra gli altri, soprattutto per evidenziare la debolezza della tesi, ambivalentemente propugnata dallo stesso Foucault, che contrappone potere sovrano e potere bio-politico.[27] Non si parla della questione bio-politica nelle pagine che chiudono *Le Siècle*, dedicate a Sartre e Foucault.[28] Michel Senellart ha rimarcato che sebbene i corsi del 1978 e del 1979 formino un dittico la cui unità risiede nominalmente nella problematica del bio-potere, e sebbene Foucault considerasse il *potere sulla vita* come una delle trasformazioni più importanti nella storia delle società umane, la conduzione stessa dei corsi si *è svolta* lungo linee che di fatto si allontanano dalla questione bio-politica in senso stretto. Foucault l'avrebbe collocata nella cornice più ampia della governamentalità. Con lo studio di quest'ultima si sarebbe aperto un nuovo campo di ricerca. Dato che la gestione della vita delle popolazioni implica l'esistenza di apparati burocratico-amministrativi molto potenti e articolati, pur continuando a tenere le distanze dagli approcci al potere di tipo economicistico e di tipo giuridico-istituzionale, Foucault avrebbe avviato un'indagine genealogica di ampia portata sullo Stato moderno. Il senso dell'ipotesi bio-politica matura, e pertanto può essere rinvenuto e ricostruito, all'interno del lungo processo di costituzione della governamentalizzazione dello Stato.[29] Questa interpretazione trova nelle le ricerche di Lemke

26. Veyne 2010.
27. Badiou 2004: 55-68.
28. Badiou 2006: 187-196.
29. Senellart 2005: 273-292, 273, 283-284.

un importante antecedente.[30] Sempre Senellart ha rilevato come anche il corso del 1979-80, intitolato Du gouvernement des vivants, avrebbe dovuto costituire una ripresa dello studio dei mezzi con cui il potere si fa carico della vita degli uomini in quanto popolazione. Tuttavia ha finito per essere un dettagliato rendiconto delle forme di governo degli esseri umani come soggetti individuali, non come specie, nel loro rapporto con le manifestazioni del vero, e in particolare alla luce degli «atti di verità» propri del cristianesimo dei primi secoli.[31]

Dalla sovranità come struttura al governo come tecnica governamentale liberale

La sovranità, come pure la disciplina, non sono affatto problemi estranei rispetto all'elaborazione della governamentalità intesa prima come arte del governo e poi come scienza dello stesso. Lungi dall'essere cancellato, afferma lo stesso Foucault, il problema della sovranità è più acuto che mai.[32] I grandi itinerari di analisi storica intrapresi dal filosofo sono sostanzialmente tre: la storia della sessualità, la storia della governamentalità, e la storia della verità. Il comune denominatore è il potere nei suoi legami col sapere. Nel 1975 Foucault aveva affermato che il potere «non è un privilegio acquisito o conservato dalla classe dominante», ma un «effetto d'insieme» della totalità delle «posizioni strategiche» in cui esso si determina di volta in volta. Non si tratta di uno specchio che riflette la posizione dei sottomessi, di coloro che sonop dominati. Solo guardando al potere in modo "anatomico" si riesce a vedere il

30. Cfr. Lemke 1997: 126-150. Cfr. anche Lemke 2014: 59-74.
31. Senellart 2014: 327-358, 330.
32. Foucault 2005b: 86-88.

potere come un'impressionante «rete di relazioni sempre tese, sempre in attività». Per questo motivo, quanto ai rapporti fra potere e sapere, bisogna «rinunciare a quella tradizione che lascia immaginare che un sapere può esistere solo là dove sono sospesi i rapporti di potere», e che il sapere «non può svilupparsi altro che fuori dalle ingiunzioni del potere, dalle sue esigenze e dai suoi interessi». La rinuncia al potere non è una delle condizioni per diventare saggi poiché «il potere produce sapere». Occorre accettare che «non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere». I rapporti fra potere e sapere non devono quindi essere analizzati «a partire da un soggetto di conoscenza che sia libero o no in rapporto al sistema di potere», visto che che «il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e le modalità della conoscenza sono altrettanti effetti di queste implicazioni fondamentali del potere-sapere e delle loro trasformazioni storiche».[33] Durante i corsi del 1978, Foucault dice che un titolo più esatto per il corso di quell'anno avrebbe dovuto essere *Storia della governamentalità*, e non *Sicurezza, territorio, popolazione*. Focalizzando l'attenzione sul fatto che «il problema del governo ha potuto essere pensato, esaminato e valutato al di fuori del quadro giuridico della sovranità», egli avverte che per governamentalità s'intende l'insieme delle istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare il governo come scienza politica avente ad oggetto la popolazione, con l'assistenza dell'economia politica come forma privilegiata di sapere e dei dispositivi di sicurezza come strumenti tecnici di controllo. La parola *governamenta-*

33. Foucault 1993: 29-31.

lità designa anche la tendenza, impostasi in tutto l'Occidente, a dare preminenza al governo sulla sovranità e sulla disciplina. Infine la parola designa un processo di lunga durata riguardante lo Stato le cui trasformazioni vengono viste nell'ottica dello sviluppo di «tre grandi economie del potere»: lo Stato di giustizia medievale, lo Stato amministrativo moderno, e lo Stato di governo contemporaneo.[34] Nel riassunto del corso del 1979 egli segnala che il corso stesso ha finito per essere dedicato a quello che doveva essere solo un tema introduttivo, e cioè il liberalismo inteso non come una teoria politica o un'ideologia, e nemmeno come un modo di rappresentarsi da parte della società moderna, bensì come una pratica orientata verso determinati obiettivi e che si regola attraverso una riflessione critica continua, ovvero come «principio e metodo di razionalizzazione dell'esercizio del governo», esercizio che obbedisce alla regola della «massima economia». Il governo liberale inteso non come istituzione ma come attività che consiste nel guidare la condotta degli uomini mediante gli strumenti offerti dallo Stato mira così a massimizzare gli effetti del proprio esercizio, riducendone il più possibile il costo politico ed economico. Tuttavia, mentre la *Polizeiwissenschaft* risponde alla logica della ragion di stato che mira all'incremento dello Stato stesso, il liberalismo, guardando alla società, non agli apparati statali, si pone la domanda della legittimità dell'esercizio del proprio potere, dunque teme che si governi sempre troppo. È tipico della governamentalità liberale che essa voglia esercitare le proprie attività sulla base di una logica critica.[35] In seguito Foucault avrebbe così descritto le tre fasi fondamentali del suo

34. Foucault 2005b: 84, 88-89.
35. Foucault 2005a: 261-262.

issn 2612-6966

pensiero nelle pagine iniziali di *L'usage des plaisirs* (1984). Un primo spostamento teorico si è realizzato per analizzare il progresso delle conoscenze, cioè per interrogarsi circa le forme di pratiche discorsive in cui solitamente si articolano i saperi. Un secondo spostamento teorico si è reso necessario per analizzare le manifestazioni del potere, cioè le relazioni multiple e le strategie aperte e le tecniche razionali in cui si articola l'esercizio dei poteri. Un terzo spostamento si è realizzato per analizzare il soggetto, cioè quali fossero le forme e le modalità del rapporto con se stesso attraverso le quali l'individuo si costituisce e si riconosce come soggetto. L'affrontare questo terzo tipo di ricerca geneologica lo avrebbe portato ad una riconsiderazione delle vicende legate all'ermeneutica del sé nell'antichità. È questa la fase della storia della verità.[36]

È bene ricordare che aprendo la sua lezione del 10 gennaio 1979, Foucault ripropone una considerazione metodologica di notevole importanza, ribadendo il suo scetticismo nei confronti di ogni meccanica causalità nell'ambito della ricerca storica. Ciò equivaleva a reiterare la critica nei confronti degli universali, dando spazio all'esigenza di far partire il processo conoscitivo da una «decisione», al tempo stesso «teorica e metodologica», che consiste nel «dire che gli universali non esistono». Per liquidare l'essenzialismo, ma anche per fare fronte allo scetticismo più radicale, Foucault rievoca i suoi studi sulla follia per ricordare che se si tratta quest'ultima come una sostanza dota di un'essenza, non appena ci si mette alla ricerca di prove storiche che ne confermino l'esistenza, si scopre che l'indagine intrapresa non restituisce nulla di simile alla follia così come è stata concepita in modo essenzialistico.

36. Foucault 1998: 11-12.

issn 2612-6966

L'insistenza nel trattare la follia come una cosa in sé conduce simultaneamente sia alla conclusione che la follia non esiste, sia al collasso di ogni tentativo di comprensione della natura e delle caratteristiche fondamentali della varietà di forme che si manifestano all'ombra della parola *follia*. Dunque si deve poter fare storia rinunciando alla visione sostanziale o essenzialistica di nozioni come potere, Stato, sovranità e società.[37] Il potere «non è un privilegio acquisito o conservato dalla classe dominante», ma un «effetto d'insieme» della totalità delle «posizioni strategiche» in cui esso di volta in volta si determina. Esso non è uno specchio che fedelmente riflette «la posizione di quelli che sono dominati». Solo guardando al potere in modo "anatomico" si riesce a vedere il potere come un'impressionante «rete di relazioni sempre tese, sempre in attività». Per questo motivo, quanto ai rapporti fra potere e sapere, bisogna «rinunciare a quella tradizione che lascia immaginare che un sapere può esistere solo là dove sono sospesi i rapporti di potere» e che il sapere «non può svilupparsi altro che fuori dalle ingiunzioni del potere, dalle sue esigenze e dai suoi interessi». La rinuncia al potere non è una delle condizioni per diventare saggi poiché «il potere produce sapere». Occorre accettare che «non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere». I rapporti fra potere e sapere non devono quindi essere analizzati «a partire da un soggetto di conoscenza che sia libero o no in rapporto al sistema di potere» dato che «il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e le modalità della conoscenza sono altrettanti effetti di que-

37. Foucault 2005a: 13-34, 15.

ste implicazioni fondamentali del potere-sapere e delle loro trasformazioni storiche».[38] La concezione giuridica o istituzionale del potere, portata avanti dai pensatori politici fra Seicento e Settecento, come pure quella di Marx, erano stati presi come bersaglio in quanto incarnavano la visione essenzialista che secondo Foucault andava accantonata. La lezione del 7 gennaio 1976 al Collège de France offre una sintesi di quanto il filosofo aveva argomentato nel corso degli anni. Il problema andava affrontato minando l'economicismo che a sui giudizio minava le teorizzazioni più familiari. I teorici del contratto sociale, in virtù dell'analogia fra potere e ricchezza, avevano concepito il potere come un diritto che si possiede come si possiede un bene. L'individuo in questo quadro è il detentore originario di una certa porzione di potere. Tale potere può essere trasferito o alienato, in modo totale o parziale, attraverso un atto giuridico *sui generis* in quanto «atto fondatore di diritto». Tale trasferimento si realizza sulla base dello schema giuridico del contratto o della cessione. È questo il nerbo dell'elaborazione della sovranità. In quest'ottica il potere trova nel processo dello scambio e nell'economia della circolazione dei beni il suo modello di riferimento. Per quanto riguarda Marx, come è noto, il potere serve a «mantenere i rapporti di produzione», e mira a «replicare la dominazione di classe che lo sviluppo e le modalità specifiche dell'appropriazione delle forze produttive ha reso possibile». Il potere trova nell'economia «la sua ragion di essere storica», come pure «il principio della sua forma concreta e del suo funzionamento attuale». Secondo Foucault queste due grandi visioni non riescono a render conto della singolari-

38. Foucault 1993: 29-31.

tà delle pratiche di potere. Alla critica delle prospettive economicistiche si sovrappone l'ulteriore analisi di quelle che il filosofo francese chiama i «due grandi sistemi di analisi del potere», ovvero il paradigma repressivo di cui si è occupato in chiave psicoanalitica Wilhelm Reich e quello che risale alla teorizzazione dell'arte della guerra da parte di von Clausewitz. Per quest'ultimo "la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi" (*Vom Kriege*, 1832: I, I, XXIV). Bisogna rovesciare questa formula per giungere a comprendere che il potere è «guerra continuata con altri mezzi». Foucault osserva che, nella misura in cui il potere sovrano riesce a far cessare lo stato di guerra, ciò non è finalizzato, come comunemente si crede, alla sospensione degli effetti della guerra o alla neutralizzazione dello squilibrio determinato dallo stato di guerra. Al contrario, il potere sovrano mira principalmente a cristallizzare gli effetti squilibranti prodotti *nella* e *dalla* guerra. Dire che la politica è una guerra continuata con altri mezzi equivale a dire che «la politica è la sanzione e il mantenimento del disequilibrio delle forze manifestatosi nella guerra». Come abbiamo già evidenziato, lo schema che vede il potere nella forma contratto-oppressione rinvia ad un'immagine del potere stesso come «diritto originario che si cede» e che, attraverso il contratto sociale, «costituisce la sovranità». In questa prospettiva il potere diviene fonte di oppressione nella misura in cui il suo esercizio travalica i termini fissati dal contratto. Il secondo schema, quello che vede il potere nella forma guerra-repressione, si distingue dal primo dal momento che «la repressione non è più quel che era l'oppressione rispetto al contratto», ovvero «un abuso», ma, al contrario, «il semplice effetto e la semplice continua-

zione di un rapporto di dominazione». Nel primo schema, di tipo giuridico, si realizza l'incontro-scontro fra legittimità e illeggittimità. Nel secondo, di natura fattuale, si realizza l'incontro-scontro fra lotta e sottomissione. Sia il potere come meccanismo di repressione sia il potere come fenomeno di cristallizazione degli esiti dello stato di guerra, costituiscono modelli da superare. L'approdo è noto: l'immagine del potere come una forza che s'impone dall'alto e che opera attraverso proibizione, coercizione ed esclusione non è altro per Foucault che una mera astrazione filosofica che va abbandonata a favore di una visione più aderente ai dati dell'esperienza. Quest'ultima può far rilevare che il potere è una forza diffusa che agisce tramite la produzione di verità, o meglio di "effetti di verità".[39] In parallelo Foucault andava sostenendo che il problema vero era che «nel pensiero e nell'analisi politica non si è ancora tagliata la testa al re», ovvero rimaneva in auge il modello legalista che assegna alla sovranità il ruolo di principio regolativo fondamentale della vita sociale e politica. Una buona analisi "anatomica" dei rapporti di potere può costituirsi solo mediante l'abbandono di questa rappresentazione. È necessario «costruire un'analitica del potere che non prenda più per modello e per codice il diritto». Per Foucault si è sempre e comunque presi fra le maglie del potere. Al potere non si sfugge, e rispetto ad esso non c'è alcuna «esteriorità assoluta». Anche la resistenza al potere «non è mai in posizione di esteriorità» rispetto ad esso.[40]
L'approfondimento dell'analisi della ragione governamentale si svolge con un occhio alla proliferazione degli apparati di

39. Foucault 2009: 20-25.
40. Foucault 1997: 73, 79-80, 85.

gestione e controllo delle persone e dei loro beni e, in contemporanea, dei saperi che la creazione dei nuovi apparati comporta. Abbiamo visto che con la parola governamentalità Foucault ha inteso riferirsi ai risultati del vasto e complesso processo mediante il quale lo *Stato di giustizia* medievale, trasformatosi in *Stato amministrativo* nel corso del Quattrocento e del Cinquecento, si è poi tramutato in *Stato di governo*. Le tre figure dello Stato appena menzionate corrispondono alle tre «grandi economie del potere» che a loro volta costituiscono i pilastri della storia politica occidentale. Lo *Stato di giustizia* nasce da una territorialità di tipo feudale e corrisponde a quella che Foucault chiama la *società della legge* retta mediante la *tecnica pastorale*. Lo *Stato amministrativo* ha come base una territorialità non più feudale ma «di frontiera». Esso si abbina all'immagine della *società disciplinare* che si attualizza attraverso la *tecnica diplomatico-militare*. Lo *Stato di governo* si contraddistingue per la priorità assegnata alla popolazione ed il suo corrispettivo è la *società della sicurezza* che si attualizza mediante la *tecnica poliziesca*. Foucault delinea il passaggio dalla *statalizzazione della società* alla *governamentalizzazione dello Stato* sostenendo che lo Stato contemporaneo non va compreso facendo leva sulle prerogative sovrane ad esso tradizionalmente attribuite, ma a partire dalle tattiche generali della governamentalità, che costituiscono l'oggetto più concreto che ci può essere dal punto di vista dell'analitica del potere. Nel corso del 1978 Foucault è deciso a segnare una netta divisione fra la nozione di sovranità e quella di governo. Ciò avviene *desovranizzando* lo Stato al fine di evidenziarne la vocazione governamentale. Il modo in cui Foucault perviene alla distinzione fra sovranità e governo

issn 2612-6966

è piuttosto singolare. L'affermazione della tesi secondo la quale lungo tutto l'arco del medioevo fino alla fine del Cinquecento nel diritto pubblico europeo la sovranità non è stata esercitata sulle cose, ma solo sul territorio e sulla popolazione che in esso risiede, costituisce il suo punto di partenza. Foucault ricorda che prima di assumere una valenza politica a partire dalla fine del Cinquecento, la parola *governo* ha ricoperto un campo sematico decisamente molto ampio denotando una "tecnologia generale" diretta non alla gestione di strutture politiche o di un territorio, ma al controllo di individui o collettività. Foucault fa quindi riferimento alla figura del principe nell'opera di Machiavelli distinguendo l'oggetto immediato, fondamentale e primario delle cure del principe, il governo, da quello mediato, non-fondamentale e secondario, la sovranità, che è tale in quanto si riferisce ad un rapporto, quello fra sovrano e territorio, che, a dire di Foucault, è caratterizzato da artificialità, esteriorità e trascendenza. Questi sarebbero i caratteri primari della sovranità giuridicamente intesa. Sostenendo che il principe trascende il principato, Foucault giudica l'opera di Machiavelli come un tentativo di riproporre il principio giuridico della sovranità. Il filosofo francese aggiunge che i tre elementi caratterizzanti la sovranità rendono il rapporto fra principe e principato fragile ed esposto a minaccie sia interne che esterne. Per questo motivo l'esercizio del potere non potrà avere altro scopo che il mantenimento, il consolidamento e la protezione del principato stesso. Come può un rapporto del genere essere qualificato come artificiale, astratto ed esteriore? Come può, inoltre, escludere dal proprio ambito il controllo e la gestione di beni di vario genere? Va comunque segnalato che secondo Fou-

cault la capacità di conservare il principato non garantisce di per sé il pieno possesso dell'arte di governo. Il governo presuppone pratiche e agenti multipli ed opera sempre sul piano dell'immanenza. Sono molti, infatti, coloro che governano in senso stretto: il padre di famiglia, il superiore di un convento, il pedagogo, il maestro nei riguardi del bambino o del discepolo. Foucault aggiunge che mentre la teoria giuridica della sovranità promuove la discontinuità tra il potere del principe e ogni altra forma di potere, l'arte del governo promuove una continuità che è ascendente e discendente al tempo stesso. In senso ascendente chi vuole governare lo Stato deve saper prima governare se stesso, la propria famiglia ed i propri beni. In senso discendente il buon governo dello Stato dipende dal buon governo delle famiglie e dei propri beni. Questo secondo tipo di continuità è *polizia* nell'accezione più ampia del termine. Solo nel Settecento si registra il passaggio da un regime dominato dalle strutture della sovranità ad un regime dominato dalle tecniche di governo. Grazie all'opera di Rousseau e dei fisiocrati si comincia a parlare di *governo dello Stato*. A partire da questo momento il problema del governo può essere pensato e valutato al di fuori dei canoni espressi dal modello giuridico della sovranità. Per Foucault governare uno Stato significa «esercitare l'economia», ovvero esercitare sulle persone, i loro beni e la loro condotta, individuale o collettiva, forme di controllo e sorveglianza che di per sé non sono meno avvedute e pervasive di quelle praticate dal padre sulla famiglia e sui beni che la pertengono. Le varie elaborazioni sull'arte del governo non sarebbero altro che un insieme di risposte alla domanda fondamentale su come trasformare l'economia da affare domestico in affare di

issn 2612-6966

Stato Il governo propriamente detto non è altro che conduzione economica dell'attività politica, ovvero – prendendo a prestito la definizione da *Le miroire politique* (1555) di Guillaume de La Perrière – la retta maniera di disporre le cose non allo scopo di realizzare il bene comune, come dicevano i giuristi, ma allo scopo di realizzare, per ognuna delle cose da governare, il fine più conveniente. I fisiocrati, in particolare, sarebbero riusciti a trasformare la famiglia in semplice articolazione interna della popolazione. La famiglia diviene così uno strumento privilegiato nel governo della popolazione. In quanto soggetto di bisogni e aspirazioni, ma anche in quanto oggetto di controllo da parte del governo, la popolazione rappresenta il fine e lo strumento principale del governo. Per rinforzare gli argini che separano la sovranità dal governo Foucault rivolge la propria attenzione al concetto di legge. Citando il *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem* (1673) di Samuel Pufendorf, egli afferma che uno dei punti fermi della teoria tradizionale della sovranità è che il sovrano deve perseguire il bene comune e l'utilità pubblica. Il bene comune, dice Foucault, è stato per secoli identificato con l'ossequio e l'obbedienza che tutti i sudditi debbono mostrare nei confronti della legge, con il corretto esercizio delle cariche e delle funzioni loro affidate, con il corretto esercizio delle arti e dei mestieri e, più in generale, con il rispetto dell'ordine costituito almeno nella misura in cui esso è conforme alle leggi che Dio ha imposto alla natura e agli uomini. Il fine della sovranità è dunque "circolare" poichè ciò che consente la sua realizzazione, cioè l'obbedienza alle leggi, è la legge stessa. Visto che il bene comune è l'obbedienza alla legge, il bene che la sovranità persegue è la subordinazione degli

uomini a se stessa per il tramite dell'obbedienza. Su queste basi Foucault è convinto di poter dimostrare che la sovranità trova il proprio fine in se stessa e ricava le proprie funzioni, potenzialità e strumenti da sé nella forma della legge. La logica del governo, invece, è diversa, non è circolare ma "aperta" in quanto il fine del governo è nelle cose che esso stesso gestisce e nell'ottimizzazione dei processi attraverso i quali esso attua tale gestione. Nella prospettiva governamentale la legge tende ad arretrare cessando di essere lo strumento principale di controllo della società. Con l'avvento dell'arte del governo non si tratta più di imporre una legge agli uomini, bensì di disporre delle cose, ricorrendo a tattiche più che a leggi, oppure impiegando «le leggi come tattiche». Nel momento in cui l'arte del governo si trasforma in vera e propria scienza politica, conclude Foucault, il problema della sovranità diventa più pressante che mai alla luce di due ulteriori questioni: quella della delimitazione dell'ambito e della identificazione degli oggetti su cui verterà il futuro governo degli uomini, e quella dei nuovi tipi di razionalità che l'arte del governo dovrà adottare.[41]

Si è molto discusso dell'atteggiamento di Foucault nei confronti del pensiero liberale. Che egli ne abbia, in una certa misura, subìto il fascino è certo.[42] Lo confermano certe sue note prese di posizione in senso libertario sui grandi temi dell'attualità. Non deve dunque sorprendere se durante il corso del 1978-79 ha persino proclamato di avere il dovere di «costruire utopie liberali», agendo e pensando secondo modalità liberali.[43] È stato osservato che l'analisi della gover-

41. Foucault 2005b: 70-90, 97-98, 169.
42. Cfr. de Lagasnerie 2012; Zamora 2014; Audier 2015.
43. Foucault 2005a: 180.

namentalità liberale ha offerto a Foucault la possibilità di individuare la base principale per il rinnovamento dell'immaginazione politica progressista che il tramonto dell'egemonia marxista aveva reso improcrastinabile.[44] Va anche aggiunto che quel che più rileva qui non è trovare un'etichetta ad effetto, rischiando di rinchiudere forzatamente il significato di un'itinerario di ricerca così complesso come quello di Foucault entro lo spazio ristretto di una formula. Fin dalle sue origini settecentesche, la ragione governamentale liberale s'è incaricata di assicurare l'esercizio del potere dell'autorità costituita entro limiti ben precisi posti a tutela dell'autonomia individuale e della massimizzazione dell'utile in senso economico. Economia politica e ragione governamentale liberale sono legate intimamente fra di loro. Secondo Foucault ci sono linee di sviluppo storico che portano dalla governamentalità medievale, al cui centro si situava la richiesta di rendere l'azione di governo conforme alle leggi morali, naturali, e divine, alla governamentalità della ragion di Stato, dominata dalla questione della congruenza dell'azione di governo rispetto al consolidamento e all'espansione della forza dello Stato stesso. Da qui si sarebbe poi passati alla governamentalità liberale che guarda alla proporzionalità dell'azione di governo rispetto agli obiettivi e ai costi di tale operatività, ed alle esigenze di una società civile che comincia a far sentire il suo peso. Per il liberalismo nella definizione generale assunta da Foucault il governo e il suo esercizio devono essere limitati dall'interno. È in gioco una ragione governamentale che dimostra di avere un continuo bisogno di rivedere le condizioni per la giustificazione della propria vocazione auto-limi-

44. Melegari 2017: 209-261, 233.

tativa, e allo stesso tempo di mobilitare le risorse disponibili per ottimizzare l'organizzazione di metodi e pratiche utili a definire le limitazioni del potere che si reputano necessarie. In Francia, ricorda Foucault, la *ratio* del "governo minimo" ha svolto il ruolo di criterio di regolamentazione della ragion di Stato. Tuttavi è solo grazie all'inclusione di un libero mercato ormai operativo all'interno dell'ordine governamentale che "governo minimo" e "governo frugale" vengono a coincidere, o quanto meno a sovrapporsi. Il mercato cessa di essere «luogo di giurisdizione» che, attraverso una regolamentazione capillare, deve garantire un'equa distribuzione delle merci, un giusto livello dei prezzi, e rimedi nei confronti dei comportamenti fraudolenti. Alla metà del Settecento s'impone la convinzione che il mercato debba poter funzionare "spontaneamente", obbedendo a leggi proprie, "naturali". Lasciandolo agire da sé il mercato consente l'interazione ottimale tra domanda e offerta sulla base di un prezzo che metaforicamente verrà chiamato "il vero prezzo". Al mercato viene quindi riconosciuta un'innata capacità di rivelare una verità universale che ha lungo era rimasta ai margini. A ciò si riferisce Foucault quando dice che il mercato si trasforma in «luogo di veridizione». Sarà il mercato stesso «a far si che un buon governo non sia semplicemente un governo che procede secondo giustizia».[45] "Veridizione" del mercato, limitazione interna della prassi governamentale sulla base del principio dell'utilità della potenza pubblica e mondializzazione del mercato in funzione di un illimitato "progresso economico europeo", diverranno i tre caratteri distintivi dell'arte liberale di governao che a mano a mano si trasformerà in scienza del

45. Foucault 2005a: 2, 21, 27, 30-32, 35-42.

governo.[46] È paradossale che proprio quando tramonta l'esigenza di rinvenire elementi di giustizia nell'operatività del libero scambio, il mercato si trasformi in una sorta di suprema corte i cui decreti in linea di principio sono insindacabili e inappellabili.
Le riflessioni di Foucault sulla libertà liberale sono di notevole interesse. Per funzionare, sostiene Foucault, il governo liberale ha bisogno sia di consumare libertà che già esistono, sia di produrne di nuove. Producendole, le deve anche saper organizzare per non mettere in pericolo la sua stessa esistenza. Perciò viene chiamata «arte di gestione della libertà». La ragione governamentale liberale, secondo Foucault, non si fonda sull'imperativo che impone di essere liberi. Ciò comporterebbe un'insanabile contraddizione. Piuttosto s'incarica di operare in modo tale che sussistano le condizioni, uguali per tutti, per poter scegliere di essere liberi. Gestire la libertà significa allora fare in modo che si sia liberi di essere liberi. Le fondamenta della ragione governamentale liberale sono quanto mai precarie, reggendosi sulla problematica relazione tra la produzione della libertà e tutto ciò che, producendola, la limita o addirittura rischia di distruggerla. In questa prospettiva l'autonomia individuale deve costantemente essere prodotta, costituendo la materia prima per un tipo di azione di governo che non può rinunciare ad essere potere regolativo. La libertà, allora, lungi dall'essere un dato naturale, è semmai «qualcosa che si fabbrica in ogni istante», e che poi si deve gestire. Alla luce di queste precisazioni si capisce che per Foucault il liberalismo in generale non è la dottrina della mera promozione delle libertà fondamentali, ma una pratica

46. Foucault 2005a: 34-72.

di produzione di sempre nuove libertà che va di pari passo con la produzione dell'insieme dei vincoli che la gestione del tutto comporta. Quest'opera di produzione/gestione ha dei costi ingenti. Secondo Foucault il parametro fondamentale per calcolare tali costi è la sicurezza. Le strategia di sicurezza sono «il rovescio e la condizione stessa del liberalismo». L'arte liberale di governare si troverà costretta a determinare in quali esatte proporzioni, ed entro quali limiti, i diversi interessi individuali possono diventare un pericolo per l'interesse di tutti. Nel perseguire questo equilibrio, lo Stato liberale deve essere sempre vigile. Foucault non ha problemi ad accettare che il carattere peculiare del liberalismo possa essere ben rappresentato dal motto *vivi pericolosamente*. Sennonché questo stesso modo di vivere è *sui generis*. Nel mondo immaginato dai liberali gli individui sono costantemente indotti a mettersi alla prova, rischiando di perdere tutto. La continua sollecitazione ad affrontare il rischio è, appunto, una delle basi della razionalità liberale. Per consentire la continuità di una simile sollecitazione è necessario estendere le procedure di controllo, di costrizione e coercizione su larga scala. A tale riguardo Foucault ricorda la proposta di Jeremy Bentham di estendere il modello del *panopticon* all'intera pratica di governo. Un governo autenticamente liberale deve lasciare posto alla meccanica naturale dei comportamenti, senza esercitare su di essi nessun'altra forma d'intervento che non sia il sorvegliare. Solo nel caso in cui qualcosa infrange la previsione della meccanica generale dei comportamenti, sarà necessario intervenire. A tutto ciò si accompagna la creazione di ulteriori meccanismi che hanno la funzione di produrre, ispirare e accrescere la libertà, introducendone un'eccedenza median-

issn 2612-6966

te un surplus di controllo e di intervento. Paradossalmente proprio la volontà di controllo è «il principio motore della libertà». A proposito delle crisi a cui va incontro la governamentalità liberale, Foucault parla di «dispositivi liberogeni» con riferimento a quelle misure e modalità d'intervento statale che, avallate dai liberali stessi per scongiurare la minaccia nei confronti della libertà insita nel socialismo, nel fascismo, e nel nazional-socialismo, hanno finito per introdurre surrettiziamente forme di limitazione della libertà stessa. In opposizione all'ortodossia marxista, Foucault era convinto che le crisi del liberalismo non sono la proiezione diretta nella sfera politica delle crisi del capitalismo.[47]
Nelle lezioni Foucault ricostruisce anche il profilo di quelle che lui stesso considerava le due più grandi correnti neo-liberali, quella tedesca, e quella americana. Avendo come comune nemico l'interventismo economico dello Stato e la pianificazione, teoriticamente la prima corrente rileva maggiormente dal punto di vista della moderna governamentalità.[48] In particolare agli ordoliberali Foucault riconosce la sistematicità con la quale hanno sostenuto che il motore dello sviluppo del mercato non è il libero scambio, ma la concorrenza. Solo quest'ultima, identificandosi con la libera formazione dei prezzi che a loro volta fungono da unità di misura delle grandezze economiche, e perciò da criterio regolatore delle scelte individuali, può assicurare il pieno dispiegamento della razionalità economica. Il carattere prioritario della concorrenza non si traduce in un sostegno al *laissez-faire*, simbolo di una antiquata ingenuità teorica che considera il libero mercato

47. Foucault 2005a: 65-72.
48. Foucault 2005a: 76-77.

issn 2612-6966

come un dato naturale. Per gli ordoliberali la concorrenza non è il risultato del gioco naturale degli appetiti, degli istinti, e dei comportamenti. Piuttosto è un principio di logica economica che deve i suoi effetti positivi alla forza del «gioco formale tra disuguaglianze». Le condizioni che assicurano gli effetti positivi della concorrenza sono assolutamente artificiali. Inoltre la concorrenza è il risultato di un lungo sforzo concettuale e formale che rinvia ad una politica «indefinitamente attiva».[49] In questa cornice gli ordoliberali hanno legato l'economia sociale di mercato ad una concezione secondo cui solo la crescita economica può consentire a tutti i membri di una società avanzata di raggiungere un livello di reddito tale da garantire, sebbene in condizioni di sicurezza minima ed in modo non necessariamente stabile, l'accesso ad un sistema di assicurazioni individuali ed alla proprietà privata. La mancanza di crescita economica è un ostacolo alla capitalizzazione privata mediante la quale si deve poter far fronte al maggior numero possibile di rischi. Nell'ottica ordoliberale l'intervento governativo non è meno denso, frequente, attivo e regolare che in altri tipi di regime. Il governo non deve intervenire sugli effetti del mercato, nemmeno correggerne gli effetti distruttivi. Deve invece intervenire sulla società vista come materia da gestire. Non a caso si è parlato di *Gesellschaftpolitik* (politica della società). In una società libera fondata sulla concorrenza l'*homo oeconomicus* non è più l'uomo dello scambio, l'uomo-consumatore, ma l'uomo dell'impresa e della produzione. L'uomo capace di gestirsi in senso economico è il perno della nuova «etica sociale di mercato».[50]

49. Foucault 2005a: 110-112.
50. Foucault 2005a: 128-130.

Riferendosi al liberalismo americano novecentesco Foucault ne parla come se si trattasse di «una vera e propria maniera di essere e di pensare». Non si presenta tanto come un'alternativa politica ed economica, «bensì come una specie di rivendicazione globale, multiforme, ambigua, con ancoraggi a destra e a sinistra». È un «metodo di pensiero», una «sorta di nucleo utopico che viene continuamente riattivato». Il liberalismo, sostiene Foucault, ha sempre lasciato ai socialisti il compito di «fabbricare utopie», ed è proprio da questa «attività utopica» che il socialismo stesso ha tratto gran parte della sua vitalità storica. Ebbene, «anche il liberalismo ha bisogno di utopia». In quest'ottica la ragione governamentae va vissuta come «stile generale di pensiero, di analisi e di immaginazione».[51] Per Foucault l'odierno *homo oeconomicus* è la sola «isola di razionalità» possibile all'interno di un processo economico il cui carattere incontrollabile non contesta, ma al contrario fonda, la razionalità del comportamento atomistico individuale. L'universo economico è «opaco» e «non totalizzabile». È composto da punti di vista la cui molteplicità è tanto più irriducibile, in quanto essa stessa assicura spontaneamente la loro convergenza. L'economia è pertanto una disciplina «atea» nel senso che manifesta non soltanto l'inutilità, ma anche l'impossibilità di un «punto di vista sovrano». Di conseguenza il liberalismo rappresenta la sovversione più radicale che ci possa essere rispetto a qualsiasi tentativo di conciliare, o rendere compatibili, la molteplicità non totalizzabile caratteristica degli interessi individuali e «l'unità totalizzante del sovrano giuridico».[52] Secondo Foucault «non si

51. Foucault 2005a: 178-180.
52. Foucault 2005a: 231-232.

può dunque dire che il liberalismo sia un'utopia che non si è mai realizzata». A suo dire «non si tratta di un sogno che si scontra con la realtà senza riuscire a iscriversi in essa». Il suo «polimorfismo» è sintomatico del suo essere uno «strumento critico della realtà».[53]

Conclusioni

L'analitica del potere foucaultiana rende intellegibile e irreversibile il passaggio del potere dallo stato solido a quello liquido. Il problema è che quella allo stato liquido è pur sempre una sostanza. Inoltre la microfisica del potere corre il rischio di diventare criterio descrittivo ed esplicativo assoluto. Nell'interpretare la visione foucaultiana della governamentalizzazione dello Stato sorge il dubbio che essa possa celare al suo interno una trama evoluzionista che contraddice i precetti anti-teleologici che lo stesso Foucault si era impegnato ad osservare. Egli lascia presagire che l'ultima figura dello Stato moderno, quella governamentale, possa chiudere la storia politica dell'umanità, oppure avviare alla sua chiusura attraverso la propria dissoluzione. Si può senz'altro essere d'accordo sul fatto che prima della fine del Cinquecento il concetto di governo (*gubernatio*; *administratio*) ha coperto un campo semantico molto ampio. Se però non si guarda a questo concetto nel contesto dei suoi rapporti con la nozione di *iurisdictio* si rischia di non cogliere la specificità del ruolo che quest'ultimo ha assunto nei secoli di mezzo. Il concetto di governo non ha denotato una mera tecnologia diretta esclusivamente alla gestione delle persone. Il problema di come pervenire ad un'adeguata direzione tanto degli individui quanto

53. Foucault 2005a: 263.

dei beni all'interno della gestione dello Stato non è affatto una novità introdotta fra Cinquecento e Settecento. Si pensi al significato del concetto di *administratio* così come è stato elaborato ad esempio dal giurista francese Rufino, maestro di diritto canonico a Bologna, autore di una *Summa Decreti* scritta fra il 1157 ed il 1159. Rufino ha separato il piano dell'*auctoritas* da quello dell'*administratio* facendone due ordini distinti ma coordinati: quello dell'attuazione dei piani riguardanti la gestione delle cose temporali (*administratio*) e quello del fondamento di legittimità dell'esercizio di tale gestione ai diversi livelli di giurisdizione (*auctoritas*).[54] Il discorso foucaultiano sulla ragione governamentale liberale rivela il nesso do coalescenza che esiste fra cultura liberale-libertaria e progressismo di sinistra. In ciò risiede una sfida epocale nei confronti di qualsiasi configurazione giuridico-istituzionale del concetto di sovranità. Tale coalescenza si rende tangibile attraverso una molteplicità di relazioni sociali ed economiche che sempre più si mostrano insofferenti nei confronti di limiti giuridici e istituzionali. Non è ancora chiaro del tutto se il grande movimento di liberazione azionato dalla ragione liberale del governo sia effettivamente in grado di liberare la soggettività dalla sua stessa storia formativa. Alla condizione di nomadismo coatto che la governamentalità liberale invita e sottopone si accompagna una visione del desiderare che è confinato in una funzionalità ridotta che si estrinseca nella *produzione di produzione*. La vocazione utopistica del liberalismo inteso come pratica di gestione dei processi di produzione della libertà che per perpetuarsi ha bisogno di un sovrappiù organizzativo di vigilianza, controllo e anche

54. Singer 1902: 13, 22, 47. Cfr. Cortese 1962-1964: 206-207.

repressione si rivela per ciò che è: un circolo vizioso in cui il realizzarsi è inscindibile dall'elemento del monitoraggio o della vigilanza. Al tempo stesso è all'utopia liberale e alla sua capacità di autorealizzazione che Foucault affida la speranza di poter perpetuare un vigilare che sia anche critico. Il "volto umano" di questa speranza è tutto da decifrare in quanto l'unico imperativo che si fa strada è quello dell'ambivalenza permanente, cioè quello di un orizzonte in cui nessuno scopo o finalità, nessun valore, è insostituibile.

Riferimenti bibliografici

Agamben, G. 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.

Audier, S. 2015. *Penser le «néolibéralisme». Le moment neoliberal. Foucault et la crise du socialisme*. Lormont: Le bord de l'eau.

Badiou, A. 2004. "Foucault: continuité et discontinuité." *Le Célibataire* 9: 55-68.

Badiou, A. 2006. *Il secolo*. Milano: Feltrinelli.

Baudrillard, J. 2014. *Dimenticare Foucault*. Milano: PGreco.

Bazzicalupo, L. 2010. *Biopolitica. Una mappa concettuale*. Roma: Carocci.

Cortese, E. 1962-1964. *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*. Milano: Giuffrè.

Deleuze, G. 2009. *Foucault*. Napoli: Cronopio.

Deleuze, G. 2014. *Il potere. Corso su Michel Foucault*. Verona: Ombre Corte.

Deleuze, G. 2019. *Pourparler*. Macerata: Quodlibet.

Di Pierro, M. 2017. "Intervista a Mario Tronti." In Lisciani-Petrini, E. e Strummiello, G. eds. *Effetto Italian Thought*. Macerata: Quodlibet.

Dreyfus, H.L. e Rabinow, P. 1983. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.

Elden, S. 2016. *Foucault's Last Decade*. Cambridge-Malden: Polity Press.

Esposito, R. 2002. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.

Esposito, R. 2004. *Bíos. Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi.

Esposito, R. 2016. *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*. Torino: Einaudi.

Esposito, R. 2017. "In dialogo con Toni Negri." In Lisciani-Petrini, E. e Strummiello, G. eds. *Effetto Italian Thought*. Macerata: Quodlibet.

Finelli, R. 2018. *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Foucault, M. 1993. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Torino: Einaudi.

Foucault, M. 1997. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*. Milano: Feltrinelli.

Foucault, M. 1998a. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*. Milano: Feltrinelli.

Foucault, M. 1998b. "Le maglie del potere." In Foucault, M. *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3: 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*. Pandolfi, A. ed. Milano: Feltrinelli.

Foucault, M. 2005a. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*. Milano: Feltrinelli.

Foucault, M. 2005b. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*. Milano: Feltrinelli.

Foucault, M. 2009. *Bisogna difendere la società*. Bertani, M. e Fontana, A. eds. Milano: Feltrinelli.

Habermas, J. 1997. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*. Roma-Bari: Laterza.

Hardt, M. e Negri, A. 2002. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano: Rizzoli.

Hardt, M. e Negri, A. 2018. *Assemblea*. Milano: Ponte delle Grazie.

de Lagasnerie, G. 2012. *La dernière leçon de Michel Foucault: sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*. Paris: Fayard.

Lemke, T. 1997. *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg: Argument Verlag.

Lemke, T. 2011. *Bio-politics. An Advanced Introduction*. New York: New York University Press.

Lemke, T. 2014. "The Risks of Security: Liberalism, Biopolitics and Fear." In Lemm, V. e Vatter, M. *The Government of Life*. New York: Fordham University Press.

Melegari, D. 2017. "Nulla è cattivo, tutto è pericoloso: governamentalità e critica." In Iofrida, M. e Melegari, D. *Foucault*. Roma: Carocci.

Muhle, M. 2014. "A Genealogy of Biopolitics: The Notion of Life in Canguilhem and Foucault." In Lemm, V. e Vatter, M. *The Government of Life. Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*. New York: Fordham University Press.

Negri, A. 2002. *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Roma: Manifestolibri.

Portinaro, P.P. 2018. *Le mani su Machiavelli. Una critica dell'«Italian Theory»*. Roma: Donzelli.

Revel, J. 2008. "Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche." In Galzigna, M. ed. *Foucault, oggi*. Milano: Feltrinelli.

Senellart, M. 2005. "Nota del curatore." In Foucault, M. *Sicurezza, territorio, popolazione*. Milano: Feltrinelli.

Senellart, M. 2014. "Nota del curatore." In Foucault, M. *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*. Senellart, M. ed. Milano: Feltrinelli.

Singer, H. ed. 1902. *Die Summa decretorum des magister Rufinus*. D. IV, VIII, XII. Paderborn: F. Schöningh.

issn 2612-6966

Tronti, M. 2015. *Dello spirito libero. Frammenti di vita e di pensiero*. Milano: Il Saggiatore.

Veyne, P. 2010. *Foucault. Il pensiero e l'uomo*. Milano: Garzanti.

Virno, P. e Hardt, M. eds. 1996. *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Zamora, D. ed. 2014. *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*. Aden Belgique: Saint Gilles.

Open Journal of Humanities, 4 (2020)
issn 2612-6966

Architetture del passato scrigni di conoscenze: il suono nascosto nella chiesa della Certosa di San Martino

Domenico Iovane
Università degli Studi di Napoli "Federico II"

Abstract
The spread of digital instruments turns towards an automation of the cognitive paths of the existing building. The following contribution aims to describe the change that the disciplines of relief and representation live in the contemporary era. The continuous evolution of the instruments and techniques of representation allow us to investigate the existing architecture ranging from its geometric and dimensional shapes to complex investigative investigations with the consequent determination of refined visualization methods. The description that follows investigates the church of the monumental site of the Certosa di San Martino. The complex is part of the places of the Carthusian bells, object of study, of CHROME of PRIN project financed by MIUR. From the large courtyard opens the pronaos of access to the church, comparable to a "museum" of Neapolitan painting and sculpture in the period between the seventeenth and eighteenth centuries.

Keywords: architectural survey, 3D digital representations, sound and virtualization.

Il complesso monumentale della Certosa di San Martino è situato al margine della collina del Vomero in posizione panoramica. Commisurata al suo contesto urbano è possibile notare la sua importanza dal punto di vista simbolico per la

città. Lo stesso Alessandro Castagnaro ne parla sottolineando quanto sia presente nell'iconografia di Napoli:

> Il Gruppo costituito dal Castel S. Elmo e dalla Certosa di San Martino domina dall'alto l'intera città di Napoli ed è visibile da quasi ogni quartiere del centro urbano, assai più del Vesuvio che si vede solo da angolazioni particolari, tal che, al posto del vulcano, il monumento culminante potrebbe assumersi come simbolo di Napoli.[1]

La certosa di San Martino, il cui anno di fondazione risale al 1325, risulta essere edificata dopo la Certosa di Padula del 1306 e prima di quella di San Giacomo a Capri del 1373.
La fabbrica risulta essere del tutto armonizzata con l'imponente costruzione del Castel Sant'Elmo, la certosa presenta uno sviluppo orizzontale mentre il castello uno sviluppo verticale. Ambedue collocati a sorvegliare dall'alto la città, come rappresentato in cartografie e riproduzioni del contesto napoletano.
La costruzione del complesso monumentale, fra i più ricchi della città, fu realizzata per volontà di Carlo, duca di Calabria, primogenito di Roberto d'Angiò.
L'individuazione del luogo rientrava nel pieno rispetto dei principi dell'ordine certosino: senso di isolamento e vicinanza alle città.
I primi lavori furono eseguiti dagli architetti che avevano già lavorato al vicino castello: Tino da Camaino e Francesco di Vito e, alla morte del primo, nel 1336, seguì Attanasio Primario, affiancato da Giovanni de Bozza.
Le continue modifiche avvenute nel tempo hanno lasciato ben poco dell'impianto originario. Le uniche tracce che rimandano alla struttura nativa sono manifestate da alcune aperture

1. Tratto dal sito www.alessandrocastagnaro.it

issn 2612-6966

con archetti in stile catalano, nel refettorio, e dalle imponenti strutture dei sotterranei gotici scavati nella collina, che inglobano le costruzioni preesistenti del castello di Belfronte e fungono anche da basamento per il complesso certosino.
Con la Controriforma la certosa dovette subire dei rimaneggiamenti volti verso uno stile tardomanierista-barocco, alla fine del XVI secolo.
Con la rivoluzione francese e successivamente con il giacobinismo, i certosini furono cacciati nel 1799 per poter essere riammessi, poi, nel 1804. Si susseguono occupazioni militari nel 1812 destinando la certosa a “Casa degli Invalidi di Guerra”. I certosini vennero nuovamente cacciati per poi rientrare ancora nel 1836 fino alla loro espulsione definitiva. A seguito della soppressione degli Ordini religiosi, la certosa diviene proprietà dello Stato e nel 1866, per volontà di Giuseppe Fiorelli, diventa museo annesso al Museo Nazionale come sezione staccata.

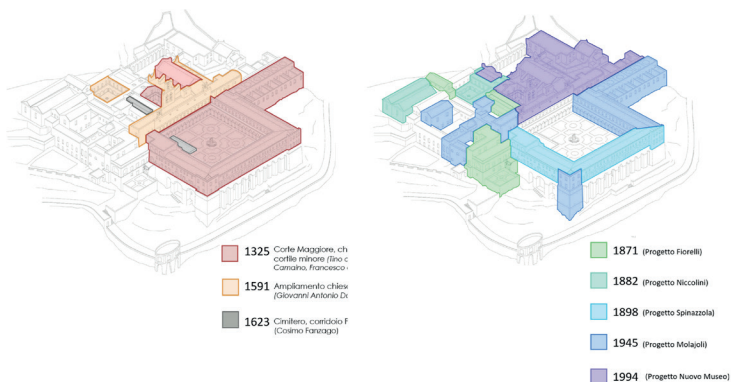



Fig. 1. Evoluzione storica e restauri della Certosa. Elaborazione grafica di D. Mereu e S. Manganiello.

issn 2612-6966

La chiesa della Certosa di San Martino oggi

L'attuale veste barocca della certosa, preziosa e raffinata, è derivata dagli interventi di trasformazione effettuati sull'originario impianto gotico.
Ideatore delle trasformazioni è il priore Severo Turboli, in carica nell'ultimo ventennio del Cinquecento e fino al 1607.
I lavori di trasformazione della certosa, in questa nuova e spettacolare veste, ebbero inizio sotto la direzione di Giovanni Antonio Dosio, nel periodo dal 1589 al 1609. All'architetto si devono la realizzazione dell'atrio della Chiesa con i due porticati a tre arcate, la ristrutturazione del trecentesco Chiostro Grande, la realizzazione del Chiostro dei Procuratori, l'ampliamento della Chiesa con cappelle della zona absidale, del Coro, del Parlatorio, della Sacrestia e del Tesoro Nuovo. Al Dosio seguiranno interventi effettuati, tra il 1618 e il 1623, da Giovan Giacomo di Conforto che realizzerà la monumentale cisterna del chiostro.[2]
Nel pieno rispetto dell'originaria impostazione di stile rinascimentale toscano del Dosio, la continuazione di Cosimo Fanzago fisserà un segno inconfondibile della sua personalità.
Gli interventi eseguiti da Fanzago rientrano in un vero e proprio progetto di ampliamento del monastero e di rinnovamento delle aree monumentali: nella chiesa e negli ambienti annessi, negli appartamenti del Priore e del Vicario, avvia una serie di opere rimaste incompiute e spesso riutilizzate altrove.
L'opera di Fanzago è caratterizzata da una straordinaria attività decorativa: le tradizionali decorazioni geometriche sono trasformate in apparati realistici e di eccezionale sensualità.
Nel 1631 interviene sull'esterno della chiesa e sul pronao gotico con un parato in marmo e bardiglio. Per l'interno, rico-

2. www.cartusialover.wordpress.com

pre le costolature delle volte gotiche con decorazioni in stucchi, arricchisce i pilastri della navata con gli splendidi rosoni di bardiglio, tutti diversi tra loro, e gli intarsi marmorei delle lesene nonchè i putti in chiave degli arconi delle cappelle.
In tutto l'interno della chiesa e delle cappelle trovano posto dipinti, affreschi ed apparati scultorei risalenti al periodo compreso tra '600 e metà '700.
La zona presbiteriale è preceduta da una balaustra in marmi policromi e pietre preziose datata 1761.
L'altare maggiore è in legno dorato e dipinto a perfetta imitazione del marmo ma non rispetta la versione definitiva.
Nella parte del coro trovano posto le grandi tele commissionate ai più importanti artisti del XVII secolo.
Infine nella pavimentazione del coro trovano posto tre aperture, decorate con intarsi marmorei, da dove è possibile intravedere ed ammirare la cassa armonica.

Fig. 2. Interno chiesa, dettaglio.

Le azioni del rilievo per la conoscenza

Le attività di rilievo sono state finalizzate ad integrare e supportare le azioni previste dal progetto di ricerca CHROME (Cultural Heritage Resources Orienting Multimodal Experience) mediante una delle tante attività di ricerca, di cui la tesi di laurea, con il coordinamento da parte di Massimiliano Campi e Domenico Iovane, dei laureandi Danilo Mereu e Sabino Manganiello.[3]

Le metodologie di rilievo messe in campo hanno visto l'applicazione di sensori attivi o range based (laser scanner) e sensori passivi o imaged based (fotogrammetria digitale).

La valutazione preliminare della complessità del costruito da indagare ha consentito di intraprendere ed affrontare uno studio critico delle relazioni spaziali, della sua estensione, della visibilità e dell'accessibilità alle aree di interesse. L'articolazione spaziale della chiesa, nello sviluppo orizzontale e in quello verticale, e delle sue parti annesse hanno inciso notevolmente sulle modalità di esecuzione delle attività di rilievo comportando un'integrazione delle tecniche utilizzate.

La scelta di acquisizione dei dati, in modalità laser scanner, ha consentito di registrare, con precisione accurata e senza l'ausilio di impalcature, le forme geometrie e dimensionali della chiesa e degli ambienti ad essa collegati.

Le parti di dettaglio e di approfondimento sono state rilevate con tecniche di fotogrammetria terrestre con il supporto di strumentazione con asta telescopica, che hanno permesso di superare agevolmente i diversi problemi logistici connessi a spazi ristretti e poco agibili.

Infine, lo studio rivolto al contesto urbano e di inquadramento è stato condotto con tecniche di avio riprese con il

3. CHROME colleziona testi e dati digitali per progettare applicazioni a contenuto tecnologico in ambienti museali.

supporto di sistemi aerei a pilotaggio remoto (SAPR).
Sono stati effettuati 40 stazionamenti con il laser scanner in modo da consentire l'acquisizione del dato metrico di tutta la parte da indagare. Le singole scansioni hanno avuto una durata media di registrazione compresa tra i 5 e i 7 minuti, con il supporto ed il posizionamento, all'interno dell'area di rilievo, di target piani e sferici.
Il prodotto finito dalle diverse fasi di elaborazioni è una nuvola di punti, geometricamente ordinata, dalla quale è possibile ricavare informazioni metriche, dimensionali e colorimetriche: si ottiene un calco tridimensionale dell'architettura da indagare.

Fig. 3. Modello tridimensionale fotogrammetrico da aviorriprese. Elaborazione grafica di D. Mereu e S. Manganiello.

Il procedimento di acquisizione laser scanner è stato condotto mettendo in relazione tutti gli ambienti posti nello spazio

issn 2612-6966

a diverse quote altimetriche e di non facile accesso finalizzato all'ottenimento di un modello tridimensionale che può essere indagato in tutta la sua complessità.
Particolare attenzione, per lo studio dei dettagli, è stata posta per l'altare maggiore. Il tipo di elemento architettonico, ricco di decorazioni e complessità di forma, ha visto l'applicazione di processi fotogrammetrici volti nella direzione di poterlo rilevare e rappresentare in tutta la sua interezza. Sono state scattate numerosissime foto che documentano l'altare in ogni sua angolazione supportate, anche, da strumentazione con asta telescopica. La camera utilizzata è una action-cam GoPro Hero 6 con modalità di scatto fotografico temporizzato a 2 secondi. Dalle elaborazioni è stato determinato un modello digitale tridimensionale fotorealistico con un grado di dettaglio elevatissimo.
Le aviorip rese sono state effettuate con una programmazione di volo preventiva in modo da assicurare una giusta copertura di inquadramento del sito e una corretta sovrapposizione tra i fotogrammi. La registrazione dei data set fotografici è avvenuta integrando riprese ad assi paralleli e riprese ad assi convergenti in base alle esigenze della regione da rilevare.
Le diverse tecniche di acquisizione hanno determinato una metodologia ottimizzata per la rappresentazione del caso studio. Dai modelli digitali tridimensionali è stato possibile ricavare le diverse tipologie di rappresentazioni tradizionali, quanto più vicine alla realtà, in pianta, sezioni e prospetti ma anche la restituzione di rappresentazioni digitali che hanno consentito di navigare il sito e ricevere informazioni sonore di spazi non fruibili al visitatore.

issn 2612-6966

A tal riguardo l'attenzione è stata focalizzata sullo studio della cassa armonica della chiesa della Certosa di San Martino.

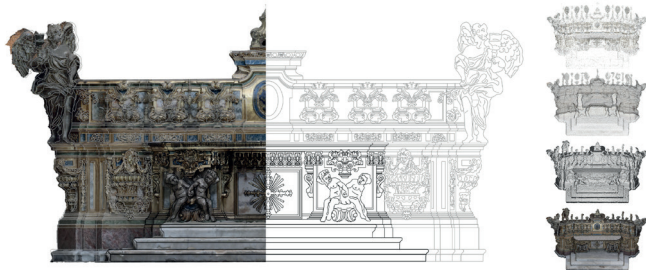



Fig. 4. Modello tridimensionale fotogrammetrico e sue elaborazioni. Rilievo di D. Iovane. Elaborazione grafica di D. Mereu e S. Manganiello.

La cassa armonica della chiesa di San Martino

Fanzago durante il suo operato nella certosa si trovò più volte in contrasto con i monaci, che non riconoscevano in lui un bravo tecnico. Nonostante i numerosi problemi da lui causati, questi sono stati affrontati con estrema brillantezza e risolutezza, infatti lo stesso Roberto Pane dice di lui:

> […] Più che nell'abituale virtuosismo degli intarsi della chiesa, la maggior suggestione di questo monumento mi sembra consistere in certi ambienti accessori i quali, nella modestia degli spazi, esprimono una grazia decorativa piena di raccoglimento; […] Queste forme si rivelano studiate e risolte direttamente sul posto, con un intimo senso di ambiente ed un sorridente gusto profano.

La problematica venutasi a creare nella parte del coro, fu affrontata con una brillante soluzione: una cassa armonica per migliorare l'acustica della chiesa, da lui rovinata con l'apertura di finestroni nel coro.

La cassa armonica nella certosa di S. Martino si presenta come un cilindro su base ellissoidale, con struttura in muratura. Si pensa che questo ambiente fosse già presente al momento dell'intervento di Fanzago. Un ambiente il cui costruttore è sconosciuto ma che risultò molto utile quando, per voler dare alla chiesa la sua attuale veste barocca tardo-manierista, aprì dei finestroni nella parte superiore del coro. Questi minacciarono fortemente l'acustica del luogo ponendo l'architetto senese in contrasto con i monaci. La soluzione a questo problema fu quella di operare, nella parte del coro, tre aperture, lungo l'ipotetico asse che va dall'altare alla piccola nicchia, che collegassero questa con quella che diventerà, appunto, la moderna cassa armonica. Lo stesso Raffaele Causa, in *A proposito della certosa di San Martino* afferma:

> Un'opera così arditamente progettata ed accuratamente eseguita avrà pure avuto un autore: ma è prematuro avanzare un nome; non certo Fanzago, altrimenti avremmo trovato qualche indizio nella meticolosa elencazione dei lavori fatti; certo la cassa armonica venne eseguita anche con il consenso del Fanzago, il quale disegnò scegliendo acconciamente tre punti in asse, nel suo elegante pavimento, le aperture che dovevano concorrere al gioco di amplificazione dei suoni e delle voci.

Le tre aperture, progettate dal Fanzago, prevedevano decorazioni con intarsi marmorei e sono dotate di strombature nella parte interna della cassa per meglio incanalare il suono.

> Le proporzioni delle voci sono armonia delle orecchie, così quelle delle misure sono armonia degli occhi nostri.
>
> A.Palladio

Oltre alle operazioni di rilievo, per la parte architettonica, sono state eseguite, ad integrazione, misurazioni acustiche effettuate in collaborazione con l'università di Padova.

Fig. 5. Sezione trasversale della chiesa e cassa armonica. Rilievo di D. Iovane. Elaborazione grafica di D. Mereu e S. Manganiello.

Lo studio è stato supportato da strumentazioni basate su tecnologie che hanno confrontato impulsi sonori sia in ambienti insonorizzati che nel coro della certosa.[4] Le prime misurazioni sono state effettuate all'interno di un laboratorio di ricerca, in una camera insonorizzata, così da avere un suono quanto più pulito ed estraneo da contaminazioni esterne. Le successive, direttamente nei locali del coro, utilizzando una sola sorgente sonora e un microfono omnidirezionale alfine di poter descrivere al meglio l'acustica dell'ambiente. L'obiettivo dell'esperimento è stato quello di ricreare un filtro sonoro che si potesse applicare ad una qualunque traccia audio in modo tale che questa potesse essere suonata nel coro della certosa di S. Martino.
Il risultato finale è stato elaborato dai tecnici di Padova tramite MatLab,[5] in modo tale da poter ricavare un algoritmo

4. <https://bce.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/25/2016/12/La-custica-delle-chiese-20-febbraio-2013.pdf> < http://www.cartusiana.org/sites/default/files/Hogg_Geografia%20dell%27Ordine%20Certosino.PDF>
5. MATLAB è un ambiente per il calcolo numerico e l'analisi statistica scritto in C, che comprende anche l'omonimo linguaggio di programmazione creato dalla MathWorks.

che simulasse l'impatto della cassa armonica su una qualunque traccia audio.
In conclusione, l'approccio multidisciplinare con cui è stato indagato il caso studio ha permesso di restituirlo e rappresentarlo nella sua interezza, mettendo in mostra peculiarità nascoste e che potrebbero essere enfatizzate tramite i moderni metodi di comunicazione e posti alla portata di qualsiasi tipo di fruitore.

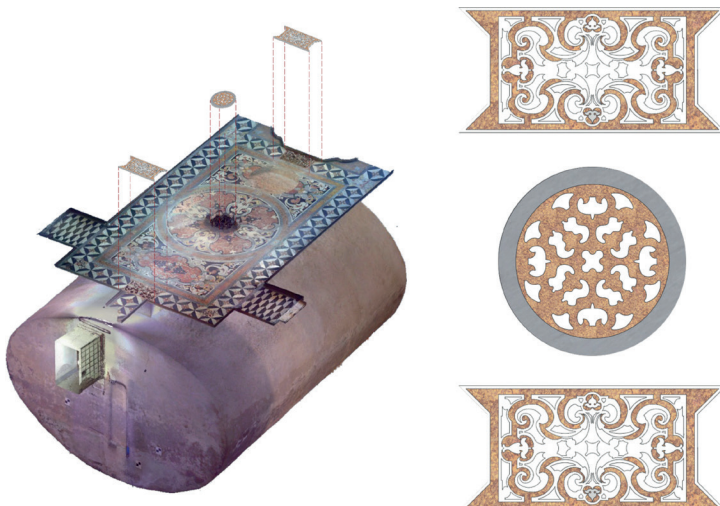



Fig. 6. Cassa armonica, dettagli. Rilievo di D. Iovane. Elaborazione grafica di D. Mereu e S. Manganiello.

Riferimenti bibliografici

AA. VV. 1988. *Certose e Certosini in Europa*. Atti del Convegno alla Certosa di San Lorenzo. Padula, 22, 23, 24 settembre 1988. Napoli: Sergio Civita Editore.

AA. VV. 1990. *1980-1990. Restauri delle cappelle della Certosa di San Martino*. Napoli: De Rosa.

AA. VV. 2000. *La Certosa e il Museo di San Martino*. Milano: Electa.

AA. VV. 2000. *San Martino: immagini e memorie*. Spinosa, N. ed. Napoli: Grimaldi.

Causa, R. 1973. *L'Arte nella Certosa di San Martino a Napoli*. Napoli: Di Mauro.

della Valle, S. 2008. *Venti vedute generali di Napoli, dal '400 al '700*. Napoli: Lulu.

di Stefano, R. 1982. *La Certosa di San Giacomo a Capri*. Napoli: Edizioni scientifiche italiane.

Groten, F.J. 1968. "Homer's Helen." G&R 15: 33-39.

Monaco, D. 1964. *Guida della Certosa di San Martino – Napoli*. Cava de' Tirreni - Napoli: Di Mauro.

Napoli: Certosa e Museo di S. Martino con i Sotteranei. Touringclub.

Sacco, A. 2005. *La Certosa di San Martino*. Polla: Annangelo Sacco.

Sigismondo, G. 1789. *Descrizione della città di Napoli e i suoi borghi*. III. Napoli: F.lli Terres.

Tufari, R. 1850. *La certosa di S. Martino in Napoli*. Napoli: Ranucci.

Sitografia

http://cir.campania.beniculturali.it/museosanmartino

http://www.danpiz.net/napoli/monumenti/Certosa.htm

http://www.napoligrafia.it/monumenti/chiese/maggiori/certosa/certosa01.htm

http://www.polomusealecampania.beniculturali.it/index.php/certosa-e-museo

http://www.touringclub.it/evento/napoli-certosa-e-museo-di-s-martino-con-i-sotterranei

https://it.wikipedia.org/wiki/Certosa_di_San_Martino

https://it.wikipedia.org/wiki/Chiostri_di_San_Martino